دولة الإمارات العربية المتحدة

دبي

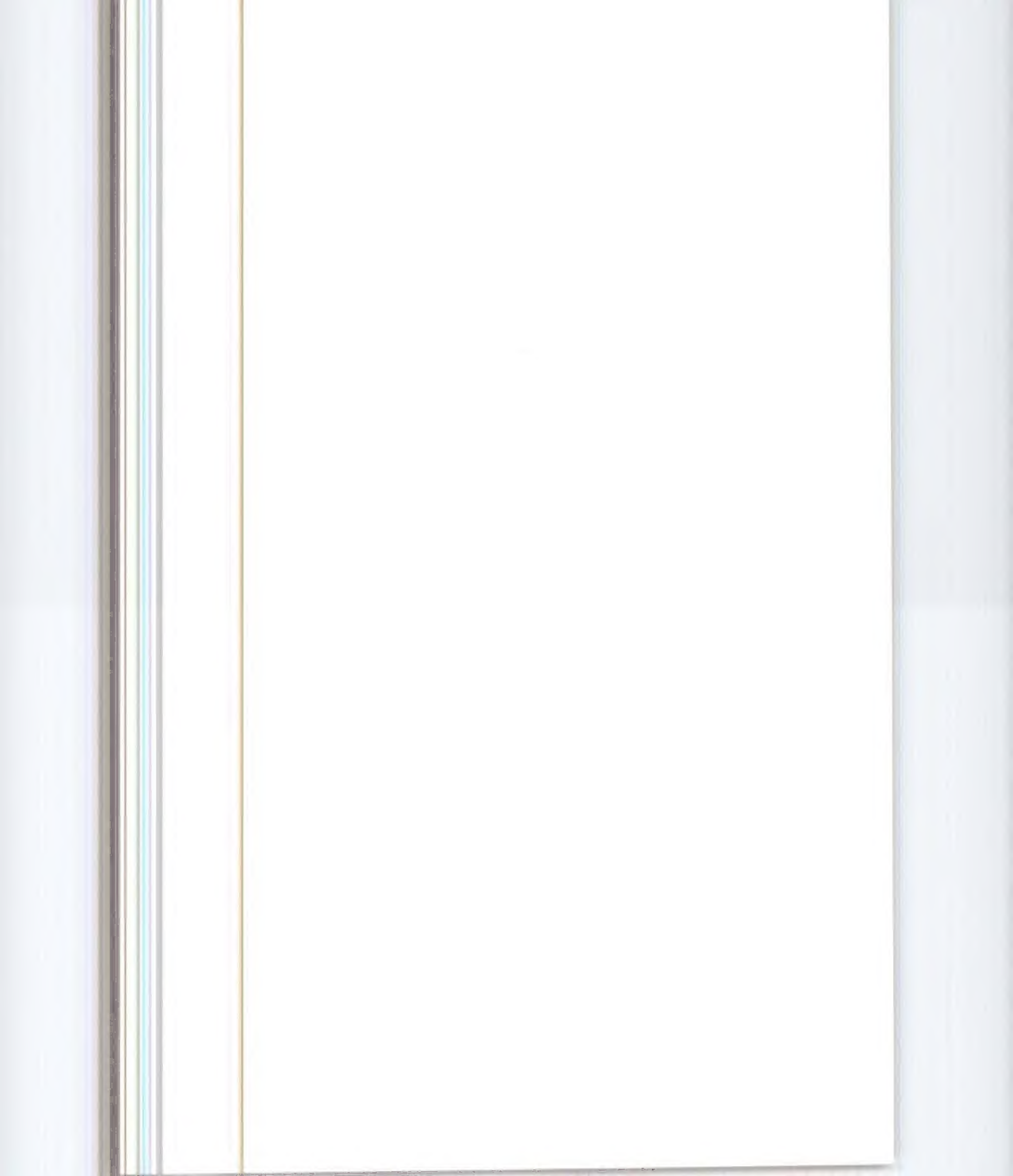


مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

مجلة علمية محكّمة

العدد التاسع و العشرون

جمادى الأولى ١٤٢٦ هـ - يونيو ٢٠٠٥م





مَجَلَّــة

كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإِسلاميَّةِ والعربيَّةِ

مجلة علمية محكّمة

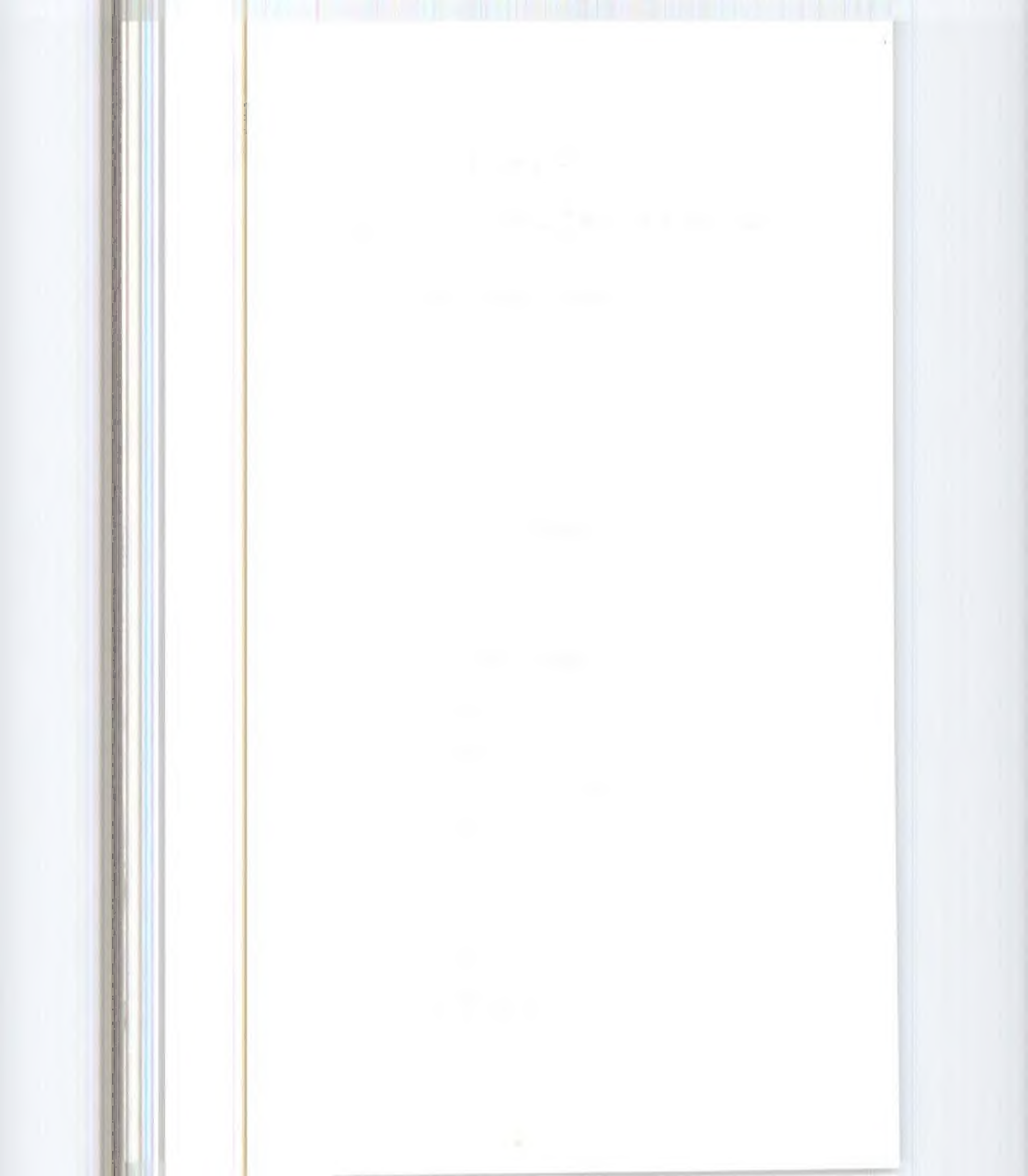
نصف سنويّة

العدد التاسع والعشرون

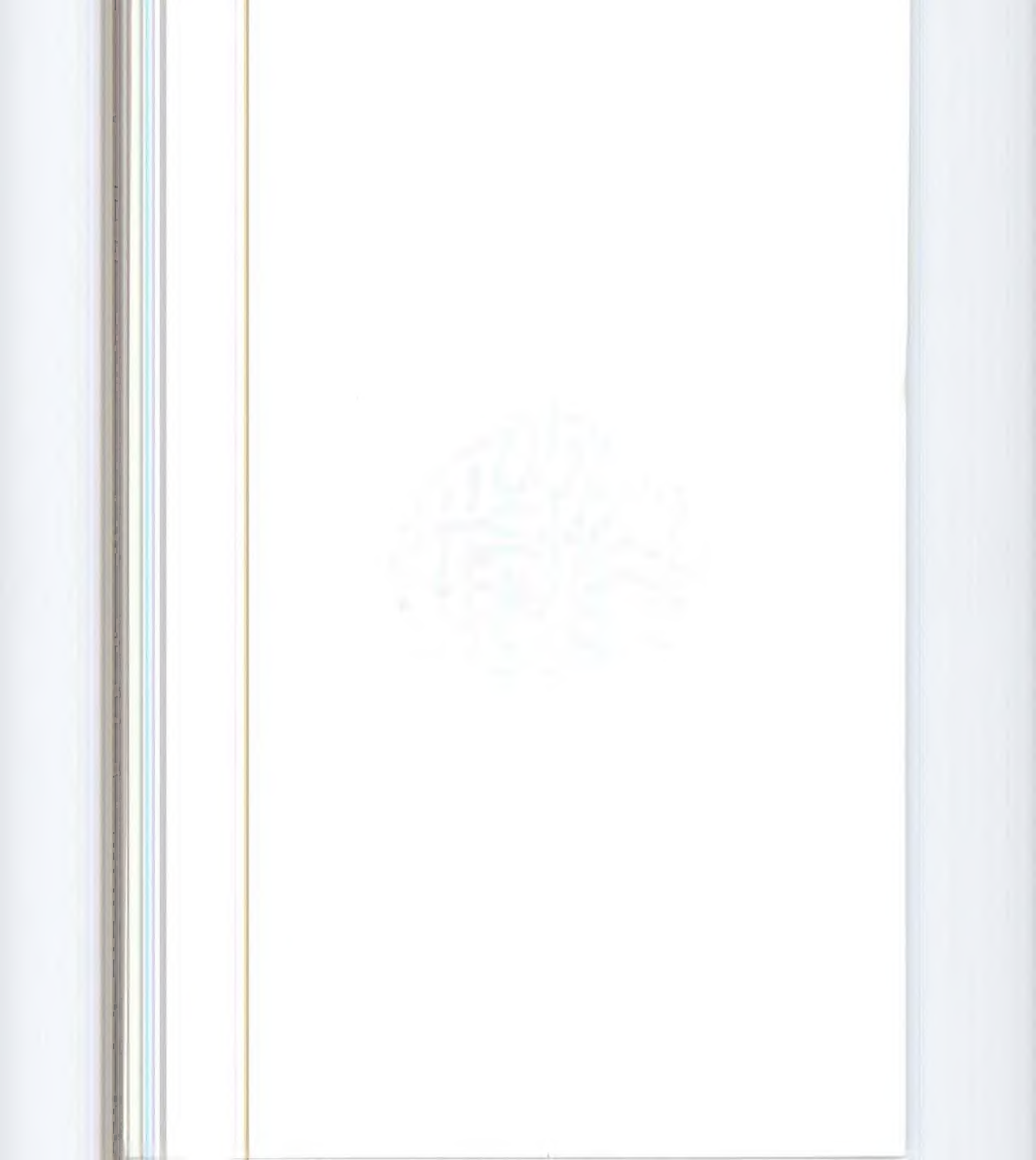
جمادى الأول ١٤٢٦ هـ - يونيو ٢٠٠٥م

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦







قسيمة الاشتراك

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

الاشتراك السّنويّ*				
داخل دولة الإمارات (بالدرهم الإماراتي)			خارج دولة الإمارات (بالدولار)	
المؤسسات	الأفراد	الطلبة	المؤسسات	الأفراد
١٠٠	٥٠	٢٥	٢٥	٢٠

قسيمة الاشتراك

أرجو قبول اشتراكي في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، لمدة (   ) سنة،

اتبداء من: ....

الاسم: ....

العنوان: ....

قيمة الاشتراك: ....

طريقة الدفع**: صك حوالة مصرفية

رقم: .... تاريخ: / / ٢٠٠

الرجاء كتابة الصك/ الحوالة المصرفية باسم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، حساب رقم (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) (بنك المشرق، دبي).

التوقيع: ....   التاريخ: ....

تملأ هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

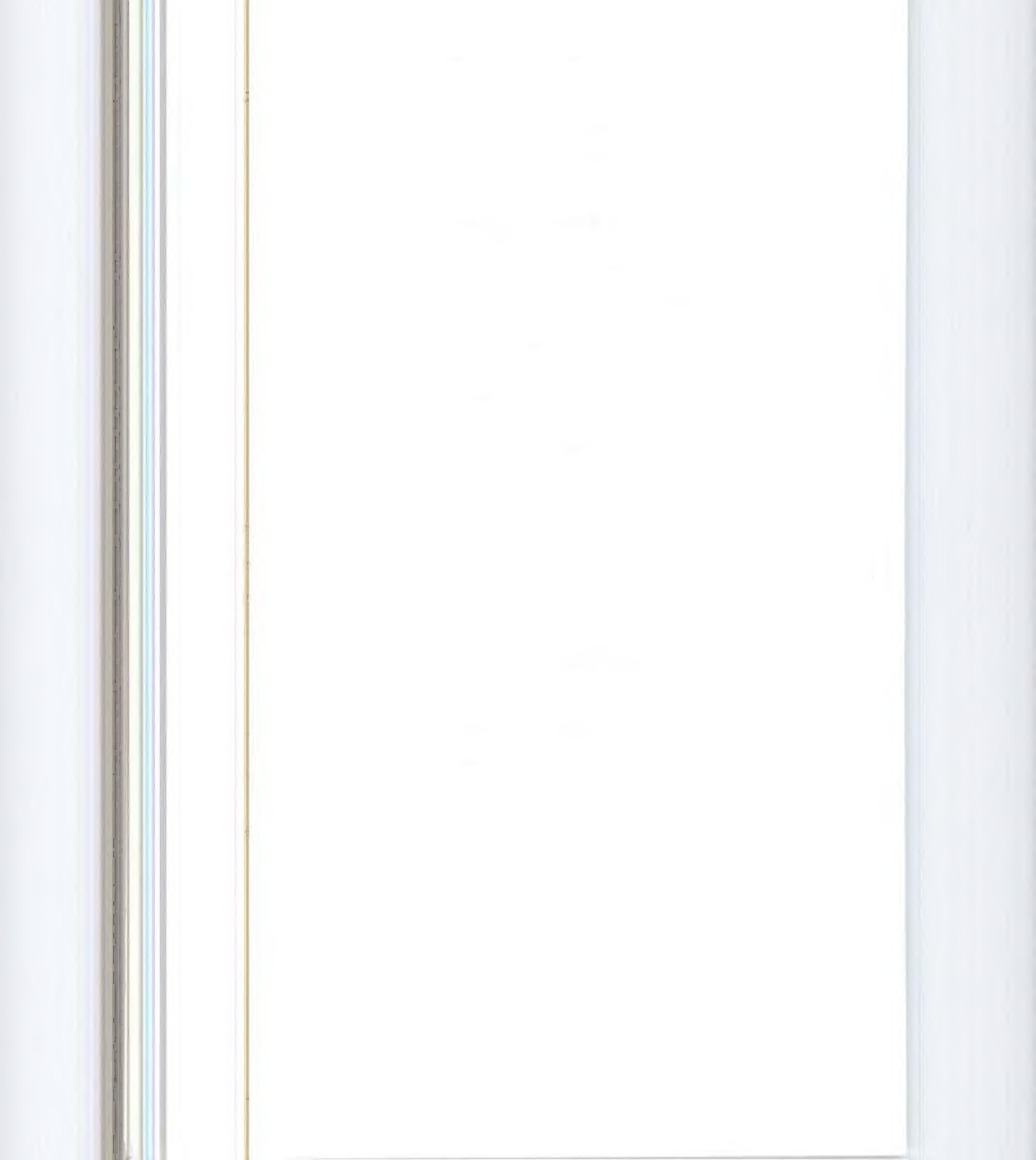
الأستاذ الدكتور عميد الكلية - كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب: (٣٤٤١٤)، دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

---

* قيمة الاشتراك السنوي تشمل التغليف والبريد الجوي.

** للمشتركين من داخل الدولة ترسل قيمة الاشتراك على شكل صك أو حوالة مصرفية، ولمن خارج الدولة ترسل حوالة مصرفية.



قواعد النشر

أولاً:

تنشر مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية البحوث العلمية باللغتين العربية، والإنجليزية، على ان تكون بحوثاً أصيلة مبتكرة تتصف بالموضوعية والشمول والعمق، ولا تتعارض مع القيم الإسلامية، وذلك بعد عرضها على محكمين من خارج هيئة التحرير حسب الأصول العلمية المتبعة.

ثانياً:

تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة للشروط الآتية:

١. ألا يكون البحث قد نشر من قبل أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستلاً من بحث أو من رسالة أكاديمية نال بها الباحث درجة علمية، وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك عند إرساله إلى المجلة.

٢. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة في مكان آخر إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.

٣. يراعى في البحوث المتضمنة نصوصاً شرعية ضبط تلك النصوص، وذلك بتوثيق الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤. يطبع المخطوط بوساطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر،على ألا يقل عدد صفحاتها عن (٢٠) صفحة بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عن (٤٠) صفحة بواقع (١٠٠٠٠) عشرة آلاف كلمة. وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه أربع نسخ ورقية، ونسخة على قرص مضغوط «CD أو floppy» تحت برنامج «word 2000» وتكتب أسماء الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.

٥. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية ، على ألا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة.

٦. ترقم الجداول والأشكال والنماذج المخطوطة والصور التوضيحية وغيرها على التوالي بحسب ورودها في مخطوط البحث، وتزود بعنوانات يشار إلى كل منها بالتسلسل نفسه في متن المخطوط، وتقدم بأوراق منفصلة.

٧. يتبع المنهج العلمي في توثيق البحوث على النحو الآتي:

* يشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين

إلى الأعلى (هكذا:[1][2]) وتبين بالتفصيل في قائمة بآخر البحث، وفق تسلسلها في المتن، تحت عنوان قائمة الهوامش.

* يشار إلى الشروح والملحوظات في متن البحث بنجمة (هكذا:*) أو أكثر.

* يلي قائمة الهوامش قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً، بحسب اسم الشهرة تتبعه معلومات الكتاب الأخرى، يتصدرها القرآن الكريم إن كان من ضمنها، على النحو الآتي:

* الكتب: (اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها بـ (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه بـ (د.ت).

* البحوث في الدوريات: (اسم المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم المجلة (إن وجد)، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات.

٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمان على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث.

ثالثاً:

١. ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة أو اتجاهها.

٢. البحوث المرسلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

٣. يشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.

٤. يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنشر في المجلة لاعتبارات فنية.

٥. يزود الباحث ـ بعد نشر بحثه ـ بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، زيادةً على (١٥) مستلة منه، ومكافأة مالية رمزية.

٦. ترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

رئيس تحرير مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

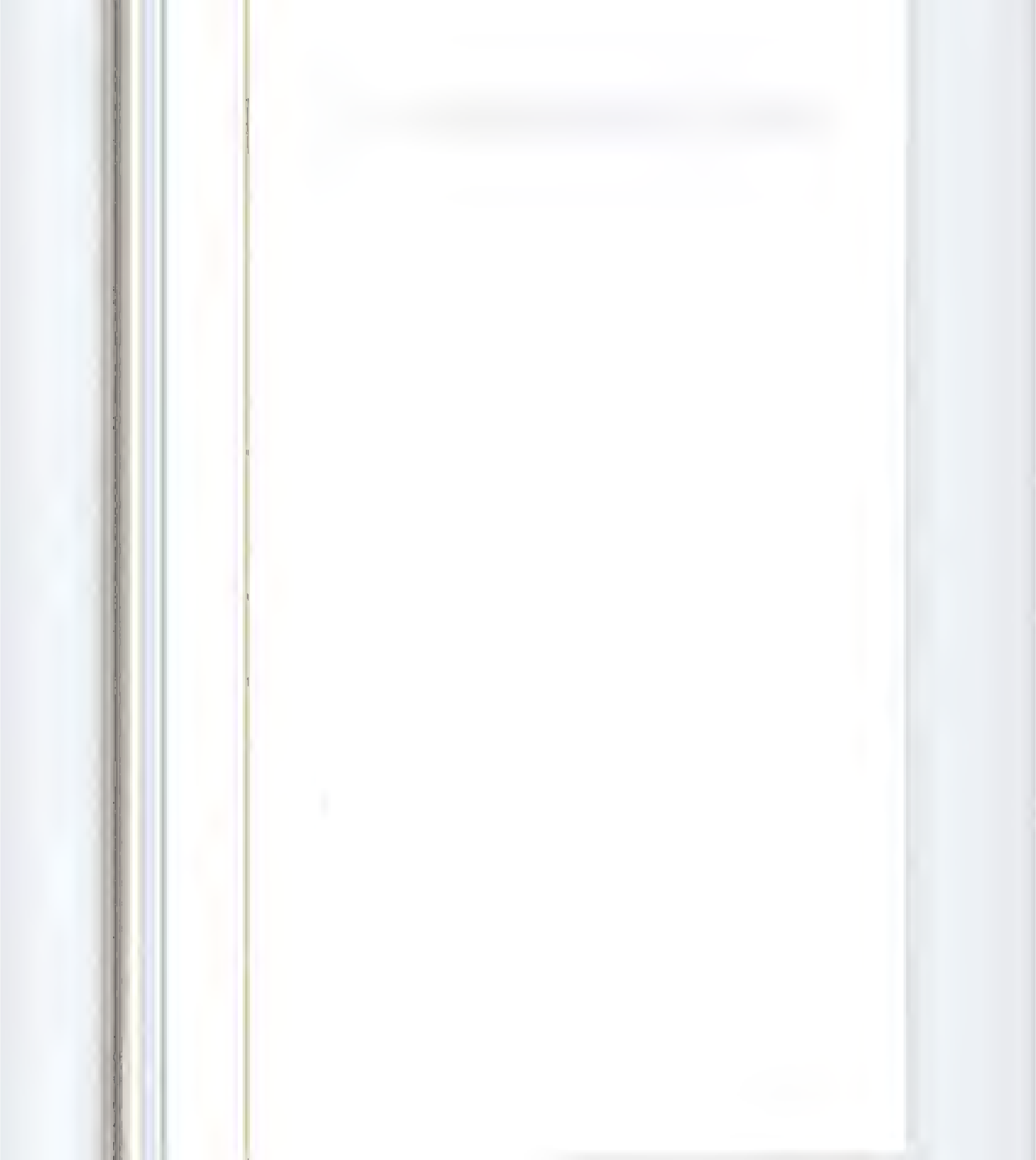
ص.ب. ٣٤٤١٤ دبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف:٠٠٩٧١٤٣٩٦١٧٧٧

فاكس ٠٠٩٧١٤٣٩٦١٢٨٠

أو البريد الألكتروني:e- mail: iascm@ emirates.net.ae

المحتويات



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

يغمرنا إحساس فياض بالسعادة ونحن نقدم للقارئ الكريم العدد التاسع والعشرين من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، لان ذلك يعني الاستمرارية في ظل التطوير. استمرارية الجهد والعطاء، استمرارية المبادئ والقيم، مع تطوير النهج والأداة، وتنويع المادة العلمية المقدمة.

واذ نتطلع إلى غد أفضل يحكمه التقدم إلى الأمام، ويطبعه التحديث ومسايرة التطورات العلمية والثقافية والفكرية، فإننا لا نتنكّر لماضينا المجيد، وتراثنا الثري، تراث التبصير والتنوير، تراث العلم والفكر، تراث قاد البشرية إلى نهضتها الحديثة.

ويلاحظ القارئ الكريم في هذا العدد بعض اللمسات التطورية التي وعدنا بها في العدد السابق، دون ان يخل ذلك بنظام مجلتنا العلمية. لمسات تتصل بالشكل والمحتوى جميعا، حيث تطبق المجلة بدء من هذا العدد قواعد جديدة في النشر، تتعلق بحجم البحوث المنشورة بها، وبشكل الإحالات والهوامش . كما تتعلق بالتنوع في محاور البحوث سعيا إلى تحقيق شيء من التوازن بين فروع المعارف الإسلامية والعربية.

وحرصا منا على الوفاء بما وعدنا القارئ به، التزمنا في هذا العدد بتقديم مادة علمية يطبعها التنوع والثراء، تنتشر على مساحة واسعة. فمن جهود الباحثين حول نص القرآن الكريم إلى البحث في إسهامات القدامى في التأصيل لنظرية عربية في النقد الأدبي، مروراً بجهود علماء الحديث في استخراج المادة المعرفية من متون التراث الإسلامي، واسهامات العلماء في مجالات الفكر والتاريخ والنحو والشعر.

ففي المحور الأول نقدم دراسة موسومة بـ (إستعمالات «إن» النافية في القرآن الكريم) وأخرى تدعو إلى «بناء جهاز دلالي لمفردات القرآن الكريم»، وهما دراستان تعنيان بعلوم اللغة «النحو والدلالة»، لكن ذلك من خلال النص القرآني الشريف.

وفي المحور الثاني نقدم دراسة موسومة بـ (زوال الشك والظنون بعناية المحدِّثين

بالمتون) وهي دراسة تعنى بجهود المحدِّثين وانكبابهم على استخلاص مادتهم المعرفية من المتون التراثية لدى علماء أمتنا من السلف الصالح.

وفي المحور الثالث نعرض بحثاً حول مصدر رئيس من مصادر الفكر اليهودي، وركيزة أساسية في صوغ العقلية الصهيونية التي كان لها تأثير مباشر على واقع العالم الإسلامي، وذلك حتى يتعرَف علماؤنا ومفكرونا على تلك الأصول التي يصدر عنها الفكر اليهودي الراهن الذي تربطنا به علاقة يطبعها الجدل والخلاف.

وفي المحور الرابع نقدم بحثا عن أمراء إحدى الأسر العريقة في التاريخ الإسلامي، وإسهاماتها في نهضة الحركة العلمية الإسلامية، وهو أمر حري بنا أن نجعله ضمن اهتماماتنا العلمية، ونفسح له في هذا المنبر العلمي، ليكون نموذجاً يحتذى.

وفي المحور الخامس نقدم بحثا يعنى بجهود أحد رموز الحركة النحوية في اليمن قديماً من خلال إلقاء الضوء على كتابه «المختصر في النحو».

وفي المحور السادس - محور الدراسات الأدبية - نقدم بحثين: الأول يعيدنا إلى نصوص شعرية من تراث أمتنا في إحدى أنصع مراحلها، مرحلة الدولة القوية في عهد بني أمية، إنها تلك النصوص من شعر النضال والالتزام، شعر القضية، شعر الموقف. إنها هاشميات الشاعر الكبير الكميت بن زيد الذي لا يزال شعره ينتظر جهود الباحثين المنصفة، ليحظى بالمكانة التي تناسب حجمه الكبير.

أما الثاني فهو عبارة عن تعقب الأحكام النقدية عند أحد نقاد أندلسنا السليبة، الناقد والعالم ابن دحية من خلال كتابه القيم «المطرب».

والله نسأل أن نكون قد وفقنا في اختيار مادة هذا العدد، بما يرضي تطلعات قرائنا من العلماء والباحثين الكرام.

وهو من وراء القصد.

رئيس التحرير



البحـوث



استعمالات «إن» النافية في القرآن الكريم

دراسة نحوية دلالية

د. مجاهد منصور مصلح المطري*

* أستاذ النحو والصرف المساعد - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي



ملخص البحث:

يتناول هذا البحث أحد حروف المعاني، الذي يعد من أكثرها تعددا للمعاني الدلالية، والتركيبية، وهو «إنْ» ليعالج أوجه استعمالاتها في القرآن الكريم، مركزا على معنى «النفي» الذي تؤديه حملا على «ما»، ويقارن بينها وبين «ما» النافية، التي تؤدي هذا المعنى أصالة.

وتتمثل أوجه المقارنة. في مسألة تأدية النفي، من حيث قوته وتأكيده، وسياقاته التي ترد مع كل منهما، والمقاصد التي تميز طريقتي تأديته - (طريقة «ما» وطريقة «إن») - لكل منهما، وعمل كل منهما عمل «ليس» واختلاف النحاة في هذا العمل. وتناول المعاني الدلالية التي قد ترد لـ«إن» غير المعاني المشهورة - (الشرط، المخففة من الثقيلة، النافية)-.

وقامت هذه الدراسة بتتبع مجيء «إن» في الأنماط التركيبية القرآنية، ورصد مواضع ذلك، وتحليله، ومحاولة الكشف عن مقاصده وجوانبه الدلالية والتركيبية.



مقدمــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى أله وصحبه أجمعين.

وبعد فإن علم النحو العربي يعد نموذجا متميزا في تمثيل العقلية العربية الفذة، التي أبدعت تلك المعرفة الفكرية المتميزة، وأحكمت قوانينها، وتفننت في أساليبها. وتراكيبها.

وما ظاهرة الأدوات النحوية إلا نموذج يعبر بصدق عن ثراء تلك العقلية، وعمقها، وقد حظيت هذه الظاهرة باهتمام كبير، حيث توالت الدراسات والبحوث في تحليل جوانبها المختلفة، ومحاولة كشف مقاصدها، وأسرار معانيها السياقية.

ونالت حروف المعاني الجزء الكبير من هذا الاهتمام، كونها تمثل الجانب الأكبر منها، وبالرغم من كثرة تلك الدراسات وعمق البعض منها، فإنها اتسمت في مجملها بمنهج كلي خلا - غالبا - من تقصي استعمالات الحرف واستقرائه، وتتبع تحولاته الدلالية والوظيفية. والوقوف على فروقات المعاني النحوية، و الأسلوبية، التي تنتج عن عدوله وتحوّلاته.

ويتجلى ذلك في نص لغوي يتسم بأعلى درجة الفصاحة والبلاغة،وأرقى فنون الأساليب والتراكيب، ذلكم هو القران الكريم، فإليه وجهت الدراسة، وبه انشغلت. فكان موضوعها [استعمالات «إن» النافية في القران الكريم... دراسة نحوية دلالية].

فهي محاولة تهدف إلى كشف أسرار هذا الحرف دلالة وتركيبا، ولمّ شتات مسائله، وتحليلها، والوقوف على خصائص أدائه لمعنى النفي.

وتم تناول الموضوع حسب الخطة الآتية:

التمهيد وفيه تناولت أهمية حروف المعاني، ودورها في التراكيب.

المبحث الأول **دلالتها على النفي**. تم فيه تناول دلالة «إن» على النفي، وكيفية ذلك، وتحديد زمن المنفي.

المبحث الثاني **دلالة النفي بين «ما» و «إن»**، وفيه تناول البحث الفرق الدلالي في تأدية النفي لكل منهما، وتوضيح أيهما أقوى وأكد في تأديته.

المبحث الثالث **معان وظيفية أخرى**. وفيه تم تناول المعاني الدلالية التي قد تؤديها «إن» غير النفي، والشرط، والتوكيد – [وذلك عند ما تأتي مخففة من الثقيلة]. –

المبحث الرابع **الفرق الدلالي بين «إن» النافية والمخففة من الثقيلة.**

المبحث الخامس **الفرق الدلالي بينها وبين الشرطية.**

وفي هذين المبحثين تم الحديث عن الفروقات الدلالية بينها وبين كل من الشرطية والمخففة من الثقيلة.أما الفرق الوظيفي – أي العمل النحوي – فإنّ عمل كل منها معروف عند دارسي النحو.

المبحث السادس **عملها**. وفيه تناولت خلاف النحاة حول عملها عمل «ليس»

المبحث السابع **زيادتها**. وفيه تناولت مسألة زيادتها التركيبية.

المبحث الثامن **الأنماط التركيبية** لـ «إن» النافية في القرآن. وفيه تم تناول أنواع السياقات التي وردت فيها «إن» ونوع الجملة التي دخلت عليها .

هذا مبلغي من العلم فأسأل الله تعالى أن يرفع هذا العمل على – زهادته – بفضله ومنه إلى درجة العلم النافع، إنه سميع مجيب.

٢٠٠٤/٨/١م

التمهيد:

ظهر الاهتمام بحروف المعاني مبكراً في تاريخ الفكر الإسلامي، وقامت بيئات علمية وفكرية مختلفة - (نحاة، وبلاغيون، ومفسرون، وفقهاء، وعلماء أصول فقه) - بدور متكامل في البحث عن دلالات حروف المعاني، ووظائفها، وتحولاتها الدلالية والتركيبية.

وكان هذا العمل لغاية تتجلى في فهم النص اللغوي، وبخاصة القرآن الكريم محاولين كشف أسراره، وإدراك مقاصده، والوعي بأساليبه، وتلمس بيانه، والوقوف على ظواهره الأسلوبية.

وقد وضعت منذ القرون الأولى دراسات تناولت حروف المعاني، بعضها تناولتها في إطار قضايا علم النحو، وبعضها ضمن قضايا أصول الفقه، أو تفسير القرآن الكريم، وأخرى تناولتها في مصنفات مستقلة، وكتب خاصة بحروف المعاني).[1]

ويكشف هذا الاهتمام مكانة هذه الحروف، ودورها في السياق اللغوي، ومحاولة الكشف عن مقاصدها، وقد أوضح المرادي ذلك بقوله: «فإنه لما كانت مقاصد كلام العرب على اختلاف صنوفه، مبنيا أكثرها على معاني حروفه، صرفت الهمم إلى تحصيلها، ومعرفة جملتها وتفصيلها، وهي مع قلتها وتيسر الوقوف على جملتها قد كثر دورها وبعد غورها، فعزت على الأذهان معانيها، وأبت الإذعان إلا لمن يعانيها»[2].

ومن خواص هذه الحروف تعدد معانيها الوظيفية [الدلالية، والتركيبية ويقصد به عملها النحوي»] ومرجع ذلك هو السياق الذي يرد فيه أحد هذه الحروف، فقرينة السياق هي أظهر قرينة على تحديد المعنى الوظيفي للأداة بشكل عام.

«ويقصد بهذه القرينة ما يكتنف السياق من قيود تركيبية، أو أشراط إفادة أوهما معا، ونضرب لذلك مثلا قول الشاعر:

أنا ابن أباة الضيم من آل مالك	وإنْ مالكٌ كانت كرام المعادن

إذ المعروف أن منْ معاني «إن» أن تكون نافية، أو شرطية، أو مخففة من الثقيلة، فأي

ذلك هو معناها في هذا البيت؛ لو جعلناها نافية لورد التناقض في البيت، لأننا عندئذ ندعي للشاعر أنه مدح قومه في الشطر الأول وهجاهم في الشطر الثاني.

ولو جعلناها شرطية لورد عليها اعتراض من جهة التركيب، واعتراض من جهة المعنى، فأما من حيث التركيب، فلو جعلناها شرطية لتحتم بعدها تقدير فعل محذوف وجوبا لا يتحتم تقدير مثله على المعنى الاخر(أي تخفيف إن)، والأصل أن مالا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إلى تقدير، وأما الاعتراض من جهة المعنى، والبيت على معنى الشرطية يشبه قولنا: «زيد منصف إن عدل» وهو معنى فاسد؛ لأن هذا الشرط يحتمل أحد معنيين أحدهما الغائية بمعنى «زيد منصف إن عدل»، والثاني هو العناية بمعنى «زيد منصف على رغم عدله»، ولما كان الإنصاف هو العدل، وكان الشيء لا يصلح غاية لنفسه ولا ضدا لها كان المعنى فاسدا فلم يبق إلا أن تكون «إن» مخففة من الثقيلة، ويكون المعنى «وإن مالكاً كانت كرام المعادن».[٣]

المبحث الأول:

دلالتها على النفي

تأتي «إن» دالة على النفي، فتكون حرفا للنفي كـ «ما» و«ليس»، وتدخل على الاسم والفعل على حدٍ سواء، فدخولها على الاسم نحو قوله تعالى: **﴿قالُوا أنُؤمنُ لك وا تّبعك الأرْذلُون ۞ قال وما علْمي بما كانُواْ يعْملُون ۞ إنْ حسابُهمْ إلاَّ على ربي لوْ تشْعُرُون ۞ وما أناْ بطارد الْمُؤْمنين ۞ إنْ أنا إلاَّ نذيرٌ مُّبينٌ﴾** الشعراء(١١١-١١٣). ودخولها على الفعل – وهو الأقل – نحو قوله تعالى: **﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وينْأوْنَ عَنْهُ وَإِن يُهْلكُون إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشعُرُونَ﴾** الأنعام(٢٦).

يقول «أبو العز الهمداني» في قوله تعالى: **﴿ومنْهُمْ أُمّيُّون لا يعْلمُون الْكتاب إلاَّ أمانيَّ وإنْ هُمْ إلاَّ يظُنُّون﴾** البقرة(٧٨) «وإن هم» بمعنى «ما» ولكن لا يعمل عملها، وأكثر ما يأتي بمعناه إذا انتقض النفي بـ «إلا».[٤]

ويقول النحاة بأنها إذا دخلت على الجملة الاسمية كانت لنفي الحال[٥]، والحق أنها تكون لغير الحال أيضا، فهي للحال عند الإطلاق، ومن ورودها لغير الحال قوله تعالى

﴿وإن مِّن قرْيةٍ إلاَّ نحنْ مُهلكُوها قبْل يوْم الْقيامة أوْ مُعذّبُوها عذاباً شديداً كان ذلك في الْكتاب مسْطُوراً﴾ الإسراء (٥٨)، وقوله تعالى ﴿وإن مّنكُمْ إلاّ واردُها كان على ربّك حتْماً مّقْضيّاً﴾ مريم (٧١)، وقوله تعالى: ﴿إن كُلُّ منْ في السّماواتِ والأرْض إلاّ آتي الرّحْمنِ عبْداً﴾ مريم(٩٣)، فهي هنا للاستقبال كما هو واضح.

وقد تكون غير مقيدة بزمن، فلا تتضمن وقتا معينا، بل تحمل حقيقة مطلقة، نحو قوله تعالى: ﴿الّذين يُظاهرُون منكُمْ مّن نّسائهمْ مّا هُنّ أُمّهاتهمْ إنْ أُمّهاتُهُمْ إلاّ اللاّئي ولدْنهُمْ وإنّهُمْ ليقُولُون مُنكراً مّن الْقوْل وزُوراً وإنّ اللّه لعفُوٌّ غفُورٌ﴾ المجادلة(٢)، وقوله تعالى. ﴿أمّنْ هذا الّذي هُو جُندٌ لّكُمْ ينصُرُكُمْ مّن دُون الرّحْمن إن الْكافرُون إلاّ في غُرُورٍ﴾ الملك (٢٠)، وقوله تعالى. ﴿أولمْ يتفكّرُواْ ما بصاحبهمْ مّن جنّةٍ إنْ هُو إلاّ نذيرٌ مُّبينٌ﴾ الأعراف(١٨٤)، وقوله تعالى: ﴿وما لهُمْ ألاّ يُعذّبهُمُ اللّهُ وهُمْ يصُدُّون عن الْمسْجد الْحرام وما كانُواْ أوْلياءهُ إنْ أوْلياؤُهُ إلاّ الْمُتّقُون ولكنّ أكْثرهُمْ لا يعْلمُون﴾.الأنفال(٣٤).

وقد تدل على المضي نحو قوله تعالى. ﴿إنْ هُو إلاّ عبْدٌ أنْعمْنا عليْه وجعلْناهُ مثلاً لّبني إسْرائيل﴾ الزخرف(٥٩)، وقوله تعالى. ﴿إنّا أرْسلْناك بالْحقّ بشيراً ونذيراً وإن مّنْ أُمّةٍ إلاّ خلا فيها نذيرٌ﴾ فاطر(٢٤)، وقوله تعالى. ﴿إن كل إلا كذب الرسل فحق عقاب﴾ ص(١٤)، وقوله تعالى. ﴿وقدْ مكرُواْ مكْرهُمْ وعند اللّه مكْرُهُمْ وإن كان مكْرُهُمْ لتزُول منْهُ الْجبالُ﴾ إبراهيم(٤٦).

وقد تدل على الاستمرار، نحو قوله تعالى ﴿تُسبّحُ لهُ السّماواتُ السّبْعُ والأرْضُ ومن فيهنّ وإن مّن شيْءٍ إلاّ يُسبّحُ بحمْده ولكن لاّ تفْقهُون تسْبيحهُمْ إنّهُ كان حليماً غفُوراً﴾ الإسراء(٤٤).

المبحث الثاني

دلالة النفي بين «ما» و«إن»

تضمنت اللغة العربية أدوات عدة جميعها تؤدي وظيفة «النفي»،إلا أنها تختلف فيما بينها في مضمون ما تدخل عليه، فلكلٍ منها مقصدها وسياقها اللغوي، فما تفيده «لم» غير

الذي تفيده «لن»، ومعنى النفي بـ«لا» النافية للجنس، من استغراق أفراد الجنس ما ليس في «ما» النافية، في حد ذاتها، أو «لا»، إذا نفت غير الجنس.

وهذه الفروق المعنوية للأدوات واضحة، يحددها التوظيف السياقي والأسلوبي. وقد ميزها النحاة والأصوليون والمفسرون تمييزا دقيقا، إذ لا خفاء في دلالاتها، غير أن الفروق الدلالية قد تبلغ حدا من الدقة تحتاج إلى مزيد تأمل وتمعن.

وقد يكون مثل هذا الفرق الدقيق بين أداتين من أدوات النفي هما «ما» و«إن» النافيتان، كلتاهما تفيد معنى النفي،وكلتاهما تدخل على الجمل الفعلية والاسمية، وكل منهما تعمل - عند بعض العرب - عمل «ليس»، فهما مشتركتان في المعنى والعمل، ومع هذا التوافق فإننا نجد في سياقات «إن» النافية،شيئا إضافيا على مجرد النفي، هو تكثيف قوة النفي وتأكيده، وغاية هذا المبحث هي توضيح هذا الفرق الدلالي بين هاتين الأداتين.

وقد أشار النحاة إلى أن «ما» هي الأصل في الدلالة على النفي، وأنّ «إن» تدل عليه مشابهة لها، حيث نلحظ أن النحاة يكررون عبارة «إن» النافية التي بمعنى «ما»، إلا أن النفي بـ «إن» اكد من «ما»، فهي تستعمل كثيرا في الإنكار[١]، ويتضح ذلك من السياقات التركيبية التي وردت فيها «إن» متضمنة دلالة النفي، نحو قوله تعالى ﴿وقالت اخرُجْ عليهِنّ فلمّا رأيْنَهُ أكبرْنَهُ وقطّعْنَ أيْديهُنّ وقُلْنَ حاشَ لله ما هذا بشراً إنْ هذا إلاّ ملكٌ كريمٌ﴾ يوسف٣١، فقد تعاقب في الاية الأداتان «ما» و«إن»، حيث استهلت الآية بالأداة «ما» في قوله (ماهذابشراً ..)، لنفي البشرية عنه ﷺ بمقياس النسوة اللائي رأينه وأكبرنه، ثم استؤنفت دلالة النفي بالأداة «إن» لوظيفة دلالية تقابل النفي هي الإثبات[٢] في قوله (إن هذا إلا ملك كريم)، فلما أريد إثبات صورة الملك ليوسف ﷺ جيء بـ «إن»، التي هي اكد من «ما» لترسيخ تلك الصورة وتثبيتها، وقال تعالى في سورة المجادلة ﴿الّذين يُظاهِرُون منكُمْ مّن نّسآئهِمْ مّا هُنّ أُمّهاتهِمْ إنْ أُمّهاتُهُمْ إلاّ اللاّئي ولدْنهُمْ وإنّهُمْ ليقُولُون مُنكراً مّن القوْلِ وزُوراً وإنّ الله لعفُوٌّ غفُورٌ﴾ المجادلة، اية(٢)، حيث نفى مرة بـ «ما» وهو نفي الأمومة، وتجريدها من كل امرأة ليست هي الأم الوالدة حقيقة، ثم قصرها في الأم التي ولدت فقط، فكان النفي بـ «إن» أقوى وا كد في هذا الجزء من الاية، حيث أرجعهم إلى حقيقة كأنهم غفلوها، وهي تنزيل الزوجة منزلة الأم عن طريق مسألة الظهار التي حُرّمت.

وقال تعالى: ﴿قَالُواْ مَآ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ الرَّحْمَانُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ﴾ يس(١٥)، فإن هذه الاية تضمنت كذلك أداتي النفي «ما» و«إن»، وجاءت «إن» في موضع الكذب، حيث إنهم أرادوا إثبات الكذب وإلصاقه بالرسل عليهم السلام، وهو يحتاج إلى توكيد أقوى من مسألة البشرية في بداية الاية التي تحصلت عن طريق «ما».

ومما يدل أيضاً على زيادة التوكيد بها في دلالتها على النفي، الاستعمال القرآني لها في سياقات مختلفة عما سبق، يتضح ذلك من خلال المقارنة بين نصين قرآنيين مختلفين، حيث إن أحد هما تضمن «ما» في تأدية معنى النفي، والآخر تضمن «إن» في تأديته.

قال تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَآ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ الأحقاف[٩]، وقال تعالى: ﴿قَالُواْ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الأَرْذَلُونَ ❁ قَالَ وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ❁ إِنْ حِسَابُهُمْ إِلاَّ عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ ❁ وَمَآ أَنَاْ بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ ❁ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ الشعراء (١١١ -١١٥).

فإذا تأملنا سياق الآية الثانية التي وردت فيها «إن» نجد أنها جاءت في سياق الحديث عن المحاربة والمجادلة والجهاد في القول، والتنقيص من المؤمنين، بخلاف الآية الأولى التي تتضمن الحديث عن الدعوة الهادئة المبينة بالحجة، يدل على ذلك في الآية الثانية.

- وصف المؤمنين بالأرذلين
- طلبوا طردهم فردّ عليهم نوح بقوله: (وما أنا بطارد...)
- تحذيرهم نوحاً، وطلبهم إليه الكف عن الدعوة وإلاّ رجموه(٩)

من مظاهر قوة دلالتها على النفي، وأنها أكد من «ما» في تحصيل هذا المعنى، اقترانها بـ «إلاّ» - غالباً - حين تؤدي معنى النفي، مما يعطيها قوة وتأكيداً نتج عن تضامها مع «إلا»، وهذا التركيب يمثل أسلوبا من أساليب القصر المعروفة، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَآ أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلاَّ إِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً﴾ النساء(٦٢)، ولاطراد اقترانها بـ «إلا» في مثل هذا التركيب، ذهب النحاة إلى أنها لا تأتي نافية إلا وبعدها «إلا» أو «لمّا» المشددة، التي بمعناها، كقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ الطارق(٤).[١]

فمقام الآيتين ليس واحدا، ولذا جاء حرف النفي مختلفاً فيهما، فجاء لكل سياق ما يناسبه ويدل عليه.

ومن أظهر قوة دلالتها على النفي، وأنها فيه آكد من «ما» قوله تعالى ﴿وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً ۝ ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً﴾ الكهف ٤-٥، فسياق الآية يتضمن الرد القوي، والردع الشديد، على أولئك المفترين على الله بأن له ولداً- تعالى عن ذلك- ومن مظاهر قوة هذا الأسلوب تحويل «كلمةً» في قوله «كبرت كلمة» التي هي فاعل في الأصل إلى تمييز منصوب لتقوية الدلالة المقصودة، وإظهار شناعة تلك الفرية، وزاد المعنى قوة وتأكيداً، مجيء النفي بـ «إن».

وبعض النحاة يربط بين أصل «إن» وهو المشددة الدالة على التوكيد، والمخففة بشكل عام - (سواء أكانت مخففة باقية على معناها، أو مخففة دالة على النفي المؤكد) ولهذا تأتي جوابا للقسم، كما في قوله تعالى ﴿والسماء والطارق ۝ وما أدراك ما الطارق ۝ النجم الثاقب إن كل نفس لما عليها حافظ﴾. الطارق(١-٤)

جعل «ابن خالويه» أجوبة القسم أربعة حرفان يوجبان وهما «إن» و«اللام»، وحرفان ينفيان وهما، «ما» و«لا» ويوجه «إن» في الآية السابقة بقوله «فـ«كل» في قوله تعالى ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ رفع بالابتداء، وحافظ خبره، والتقدير إن كل نفس إلا عليها حافظ، هذا في قراءة «لمّا» بالتشديد، وهي قراءة أهل الكوفة، ومن قرأ «لما» بالتخفيف جعل اللام للتوكيد و«ما» صلة... فالمعنى على القراءتين واحد، إذ كانت «لما» بمعنى «إلا» وهي لغة(هذيل) مع «إن» الخفيفة، ولام التوكيد، وقد اجتمعت «لما» ولام التوكيد في قوله تعالى ﴿وإنّ كلاً لّما ليوفينهم ربك أعمالهم إنه بما يعملون خبير﴾ هود (١١١)

وقد أشار الراغب الأصفهاني إلى أن تأدية «إن» لدلالة النفي يكون كثيرا مع اقترانها بـ«إلا» ويقول «برجشتراسر» و«إن» تكاد تطابق «ما» في وظيفتها، وأكثر وقوعها قبل «إلا» للجناس بينهما».[١٣]

وقد رد ابن هشام قول من حدد دلالتها على النفي بمجيء «إلا» بعدها، أو «لما» المشددة التي بمعناها - وهو الصحيح -، مستشهدا بقوله تعالى. ﴿قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه

هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وما في الأَرْضِ إِنْ عندَكُمْ مِّن سُلْطَانٍ بِهذا أتقُولُون عَلى اللَّهِ ما لاَ تعْلَمُونَ﴾ يونس(٦٨)، وقوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ أدْري أَقَرِيبٌ مَّا تُوعدُون أَمْ يجْعلُ لهُ ربِّي أَمَداً﴾. الجن(٢٥)، وقوله تعالى ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ ومتاعٌ إلى حِينٍ﴾ الأنبياء(١١١).[14]

وتوسع البعض في دلالة «إن» على النفي، فخرّج قوله تعالى. ﴿لوْ أَرَدْنَاَ أَن نَّتَخِذَ لَهْواً لاَتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فاعلِينَ﴾ الأنبياء(١٧)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كانَ لِلرَّحْمَن وَلدٌ فَأَنَاْ أَوَّلُ الْعَابدِينَ﴾ الزخرف(٨١)، وقوله تعالى. ﴿ولقدْ مكَّناهُمْ فيماَ إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجعَلْنَا لَهُمْ سمْعاً وَأَبْصاراً وأَفْئِدةَ فماَ أَغْنَى عَنْهُمْ سمْعُهُمْ ولا أَبْصارُهُمْ ولاَ أَفْئِدتُهُمْ مِّن شيْءٍ إِذْ كانُواْ يَجْحدُون بِآيَاتِ اللَّهِ وَحاقَ بِهِ مَّا كانُواْ بِهِ يسْتهْزِئُون﴾. الأحقاف (٢٦)

أي في الذي ما مكناكم فيه، وقيل هي هنا زائدة، ويؤيد الأول قوله تعالى ﴿أَلَمْ يرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنا مِن قَبْلِهم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ في الأَرْضِ مَا لمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسلْنا السَّمآء عَلَيْهِم مِّدْراراً وجَعلْنا الأَنْهار تجْرِي مِن تحْتِهِمْ فأَهْلكْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشأْنا من بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ﴾ الأنعام(٦)[15]

وبتتبع مواضعها في القرآن الكريم لوحظ مجيئها في سياقات تركيبية تطرد في صدر جملة جاءت جواباً لقسم، كما في قوله تعالى: ﴿والسَّمآء والطَّارِقِ ۞ ومآ أَدْراك ما الطَّارِقُ ۞ النَّجْمُ الثَّاقِبُ إِن كُلُّ نفْسٍ لَّمَّا عَلَيْها حافِظٌ﴾ الطارق(١-٤)، وفي قوله تعالى. ﴿فكيْف إِذَا أَصابتْهُمْ مُّصِيبَةٌ بما قَدَّمَتْ أَيْديهمْ ثُمَّ جاءُوك يَحْلِفُون باللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلاَّ إِحْسَاناً وَتوْفِيقاً﴾ النساء(٦٢). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّه يُمْسِكُ السَّمَاوَات وَالأَرْض أَن تزُولاَ ولئِن زالَتآ إِنْ أَمْسكَهُمَا مِنْ أَحدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ فاطر(٤١).

«وجواب القسم في هذه الآيات يفيد الحكم على جهة التحقق سواء وافق الحكم الحقيقة والواقع - كما في آيتي الطارق وفاطر - أولم يوافق الحقيقة والواقع - كما في آية النساء، فالتحقق بالنسبة للقائل سواء كان من حقيقة يقينية أو مما واطأ فيه قلبه

لسانه».[16] بعد فعل معناه اليقين، حيث وقعت الجملة المصدرة بـ «إن» النافية معمولة لفعل قلبي معناه اليقين،كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ الإسراء(٥٢). والظن قد يقع بمعنى اليقين كما في هذه الآية وكقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً * يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ عَشْراً * نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ يَوْماً﴾ طه(١٠٢ - ١٠٤). في صدر جملة استئنافية يكثر مجيء هذا التركيب بعد استفهام خرج عن معناه الحقيقي،إلى معنى مجازي، هو الإنكار - غالبا - كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلاَّ فِي غُرُورٍ﴾ الملك(٢٠).وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ يس(٤٧).

فنلحظ في الآيتين أن أسلوب القصر في كل منهما لتقرير مضمون الإنكار على جهة التأكيد، والاستئناف فيهما تقريري مؤكد، وليس استئنافا لمجرد إفادة حكم أو توضيحه.[17]

وبهذا يتضح سبب الحكم على جعل النفي بـ «إن» أقوى و آكد من النفي بـ «ما» إضافة إلى كونها وردت في القران الكريم بأسلوب القصر في معظم مواقعها.

المبحث الثالث

معانٍ وظيفية أخرى

أجاز بعض النحاة أن تأتي «إن» ظرفية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ البقرة (٢٧٨)، فالمعنى: مادمتم مؤمنين؛ لأن الخطاب موجه للمؤمنين، فليست «إن» شرطية؛ إذ لو كانت كذلك لوجب أن يكون الخطاب لغير المؤمنين؛ لأن الفعل الماضي في الجزاء معناه في المستقبل[18]، وليست كذلك نافية، فلا يستقيم المعنى ولا القصد مع النفي.

وقد أجاز وقوعها بهذا المعنى الكوفيون محتجين بأنه قد جاء منه كثير في كتاب الله، وكلام العرب. قال تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ البقرة(٢٣)، أي إذ كنتم في ريب؛ لأن «إن» الشرطية تفيد- في الأصل- الشك، بخلاف «إذ»،ألا ترى أنه لا يجوز أن تقول. «إن كانت القيامة قامت كان كذا» لما يقتضيه من معنى الشك، ولو قلت. «إذ قامت القيامة» أو «إذا قامت القيامة» كان جائزا؛ لأن «إذ» و«إذا» ليس فيهما معنى الشك، وإذا ثبت أن «إن» الشرطية فيها معنى الشك، فلا يجوز أن تكون هنا شرطية ....، وقد استدلوا بشواهد قرآنية أخرى،خرجوا فيها «إن» بـ «إذ» الظرفية، وكذلك شواهد شعرية.[19]

أما البصريون فقد منعوا هذا التخريج لـ «إن» في مثل هذه الشواهد، وردوها إلى أصلها وهو إفادتها معنى الشرط الذي تفيده أصالة، «والأصل في كل حرف أن يدل على ما وضع له في الأصل، والتمسك بالأصل استصحاب للحَال، واستصحاب الحال حجة، ومن عدل عن الأصل بقي مرتهنا بإقامة الدليل، ولا دليل لهم يدل على ما ذهبوا إليه» [20]، ووجهوا مثل هذه الشواهد بذلك التوجيه، وجعلوا إفادتها الشك في تلك الشواهد من عادة العرب في إخراج كلامهم في مخرج الشك، ولم يكن هناك شك.[21]

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ ال عمران (١٣٩)، أي مادمتم مؤمنين، وقوله تعالى: ﴿أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّواْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤُمِنِينَ﴾ التوبة (١٣)، فهي هنا بمعنى «إذ» الظرفية.(١٣) وقوله تعالى ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحاً قَرِيباً﴾ الفتح(٢٧)، وقوله عليه الصلاة والسلام «وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون»، ونحو ذلك مما الفعل فيه محقق الوقوع، وقول الشاعر:

أتغضبُ إن أُذنا قتيبة حُزّتا ... جهارا ولم تغضب لقتل ابن خازم

قالوا: وليست شرطية؛ لأن الشرط مستقبل، والقصة قد مضت.

وقد أجاب الجمهور عن قوله تعالى: ﴿إن كنتم مؤمنين﴾ بأنه شرط جئ به للتهييج والإلهاب،كما تقول لابنك: «إن كنت ابني فلا تفعل كذا».

وعن آية المشيئة بأنه تعليم للعباد كيف يتكلمون إذا أخبروا عن المستقبل، أو بأن أصل ذلك هو الشرط، ثم صار يذكر للتبرك، أو أن المعنى لتدخلن جميعاً إن شاء الله ألا يموت منكم أحد قبل الدخول، وهذا الجواب لا يدفع السؤال».[٣٣]

ومن المعاني التي خرّجت بها «إن» في سياق الآيات القرآنية التحقيق، أي أنها تكون بمعنى «قد» كما في قوله تعالى ﴿فذكّر إن نفعت الذكرى﴾ الأعلى (٩)، وقد نسب ابن هشام هذا الرأي إلى قطرب..[٣٤]

المبحث الرابع

الفرق الدلالي بينها وبين «إن» المخففة من الثقيلة

أصل المخففة هو «إنّ» المشددة، المشبهة بالفعل، التي تنصب المبتدأ وترفع الخبر، ثم حذفت نونها الثانية فأصبحت بعد الحذف «إنْ» ، ولذا فقدت تأثيرها الإعرابي السابق، فلم تعد عاملة، وصارت حرفاً مهملا لا عمل له، مع بقاء دلالتها المعنوية المتمثلة في إفادة التحقيق والتأكيد، وفي هذه الحالة يجب اقترانها باللام المفتوحة، المسماة الفارقة، للتفريق بينها وبين «إنْ» النافية، التي لا تأتي معها اللام، كي يفرق بينهما ولا يقع اللبس[٣٥]، نحو قوله تعالى ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلبُ على عقبيه وإن كانتْ لكبيرةً إلا على الذين هدى الله﴾ البقرة(١٤٣)، وقوله تعالى ﴿نحنُ نقصُّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾ يوسف(٣)، وقوله تعالى. ﴿ليس عليكم جناحٌ أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفاتٍ فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين﴾ البقرة(١٩٨).فـ «إنْ» في هذه المواضع مخففة من الثقيلة، وقد تحقق فيها ما شرطه النحاة، وهو اقترانها باللام الفارقة.

وقد ذهب كثير من النحاة إلى أنّ «إن» المكسورة المخففة لا تعمل النصب في الاسم لا لفظا ولا تقديرا، مثل /إن زيد قائم/ وكقوله تعالى. ﴿إن كلُّ نفسٍ لمّا عليها حافظٌ﴾ الطارق(٤)، وقوله تعالى ﴿وإن كلٌّ لمّا جميعٌ لدينا محضرون﴾ يس (٣٢)، وقوله تعالى ﴿وزخرفاً وإن كلُّ ذلك لمّا متاعُ الحياة الدنيا والآخرةُ عند ربك للمتقين﴾.

الزخرف(٣٥). فقد أجمع القراء السبعة على رفع «كل» فيهن، واختلفوا في ميم «لما»، فحمزة وعاصم وابن عامر يشددونها،فحينئذ «إن» نافية، و«لما» بمعنى «إلا»، وبقيتهم يخففون الميم، فتكون «إن» مخففة من «إنّ» الثقيلة، واللام للتوكيد،لأن «إن» المشددة إنما عملت لشبهها بالفعل، وقد زال بالتخفيف فلم تعمل».[٣٦]

وقد اختلف النحاة في معنى «إن» و«اللام» التي بعدها، فذهب الكوفيون إلى أنّ «إن» إذا جاءت بعدها اللام تكون بمعنى «ما» واللام بمعنى «إلا» بدليل وجود ذلك بكثرة في كتاب الله تعالى، وكلام العرب، قال تعالى: **﴿وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخرِجوكَ مِنْهَا وَإِذاً لاَّ يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾** الإسراء(٧٦)، أي وما كادوا إلا ليستفزونك. وقال تعالى: **﴿وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُواْ الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾** القلم (٥١)، أي وما كادوا إلا يزلقونك، وقال تعالى: **﴿وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَآ إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولاً﴾** الإسراء (١٠٨)،أي وما كان وعد ربنا إلا مفعولا. ثم قال الشاعر:

شلَّت يمينك إن قتلت لمسلماً ... كتبت عليك عقوبة المتعمد

أي ما قتلت إلا مسلما، وهو في كلامهم أكثر من أن يحصى [٣٧]

وذهب البصريون إلى أنها مخففة من الثقيلة، واللام بعدها لام التوكيد،وقد خرجوا «إن» في مثل الآيات السابقة على أنها مخففة من الثقيلة.[٣٨]

ويطرد في القرآن ورود « إن » المخففة متلوة بالفعل الناسخ - (كان وكاد) - ففي الآيات السابقة تليت ب «كان»، وأمّا «كاد» فنحو قوله تعالى **﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً﴾** الإسراء(٧٣)، وقوله تعالى: **﴿وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم..﴾** القلم(٥١)، وصيغة الفعل الناسخ الذي ولي «إن» المخففة في القران الكريم هي الماضي ما عدا موضعين جاء الفعل بصيغة المضارع.

وقد اختلف في توجيه «إن» في قوله تعالى **﴿وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ اللّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾** إبراهيم (٤٦)، فقيل إن هذه الآية من شواهد دلالة «إن» على النفي مع عدم اقترانها ب «إلا» وقرينة دلالتها على النفي كسر حركة اللام التي

عقبتها في «لتزول» وذلك يعني أنها لام الجحود، التي تأتي بعد كون منفي ناقص، ولو فتحت هذه اللام لكانت «إن» معها مخففة من الثقيلة، ولتغير المعنى من النفي إلى تأكيد الخبر، كما هو الحال في المخففة من الثقيلة، كالذي نجده في قوله تعالى: ﴿إن كاد ليُضلُّنا عنْ آلهتنا لوْلا أن صبرْنا عليْها وسوْف يعْلمُون حين يروْن الْعذاب منْ أضلُّ سبيلاً﴾ الفرقان(٤٢).[٢٩]

المبحث الخامس

الفرق بينها وبين «إن» الشرطية

إنّ لكل منهما معنىً دلاليا ومعنىً تركيبيا، فـ «إن» النافية تفيد- كما هو واضح من اسمها - النفي، ووظيفتها التركيبية هي رفع المبتدأ وجعله اسما لها، ونصب الخبر وجعله خبرا لها - وذلك على رأي بعض النحاة الذين يعملونها عمل «ليس» -، قياسا على «ما» النافية التي تعمل عمل «ليس» أيضا.

أمّا «إن» الشرطية فوظيفتها الدلالية تحصيل أسلوب الشرط في ا لتركيب وهو توقف حصول الجزاء أو ا لجوا ب على حصول الشرط، وعملها هو جزم الفعل المضارع شرطا وجوابا ، ويمكن إجمال الفروق الدّلالية والتركيبية في العناصر الآتية

«إن» الشرطية تجزم فعلها، فهي مختصة بالدخول على الفعل.أمّا «إن» النافية فلا تعمل في الأفعال البتة؛ لكونها مختصة بالعمل في الأسماء على خلاف بين النحاة - كما سيأتي -. وهي تدخل على الأفعال والأسماء على حد سواء، فأما دخولها على الفعل فنحو قوله تعالى: ﴿قال يا قوْم أرأيْتمْ إن كُنتُ على بيِّنةٍ من رّبي ورزقني منْهُ رزْقاً حسناً وما أُريدُ أنْ أُخالفكُمْ إلى ما أنْهاكُمْ عنْهُ إنْ أُريدُ إلاّ الإصْلاح ما استطعت وما توْفيقي إلاّ باللّه عليْه توكّلْتُ وإليْه أُنيبُ﴾ هود(٨٨)، فقد دخلت هنا على الفعل المضارع، ومثال دخولها على الماضي قوله تعالى ﴿فكيْف إذا أصابتْهُمْ مُصيبةٌ بما قدّمتْ أيْديهمْ ثُمّ جاءوك يحْلفُون باللّه إنْ أردنا إلاّ إحْساناً وتوْفيقاً * أُولئك الّذين يعْلمُ اللّهُ ما في قُلُوبهمْ فأعْرضْ عنْهُمْ وعظْهُمْ وقُل لّهُمْ في أنفُسهمْ قوْلاً بليغاً﴾ النساء(٦٢ - ٦٣)

ودخولها على الفعل أقل بكثير من دخولها على الاسم، حيث إن إجمالي المواضع القرآنية

التي وردت فيها «إن» (١١٥) موضعا، منها (٢٥)موضعا مع الفعل، أي ما يمثل نسبة ٢٠٪ فقط، و ٨٠٪ مع الاسم.

- تقترن «إن» النافية - غالبا - بـ «إلا» المشددة، حيث تعقب «إن» في أغلب المواضع التي وردت فيها ،فكونت معها طريقا من طرق الحصر والقصر ،وبهذا تتحول دلالتها إلى الحصر أو ما يمكن أن نسميه دلالة «**القطع**» عكس «**إن**» الشرطية التي تفيد الاحتمال، والتردد - غالبا -، فمثال «إن» الشرطية قوله تعالى **﴿وإنْ خفتُمْ ألاَّ تُقسطُواْ فِي الْيتامى فانكحُواْ ما طاب لكُمْ منَ النساء مثْنى وثُلاث ورُباع فإنْ خفتُمْ ألاَّ تعدلُواْ فواحِدةً أوْ ما ملكتْ أيمانكُمْ ذلك أدْنى ألاَّ تعُولُواْ﴾** النساء(٣). ومثال «إن» النافية قوله تعالى: **﴿إن كانتْ إلاَّ صيْحةً واحدةً فإذا همْ جميعٌ لَّديْنا مُحْضرُون.﴾** يس(٥٣). فنلحظ أن دلالة النافية في الاية الثانية دلالة قطعية،أما دلالة الشرطية في الآية الأولى فهي دلالة احتمالية.

لا يؤكد فعل الشرط باللام كما يؤكد الفعل بعد «إن» النافية - أحيانا - فيما يراه الكوفيون، قال تعالى: **﴿وإن يكادُ الَّذينَ كفرُواْ ليُزْلقُونك بأبْصارهمْ لمَّا سمعُواْ الذكْرَ ويقُولُون إنَّهُ لمجْنُونٌ﴾** القلم(٥١) أي. وما كادوا إلا يزلقونك، فاللام في «يزلقونك» بمعنى «إلا».

ويوجه البصريون «إن» في الاية السابقة بأنها المخففة من الثقيلة؛ حيث يذكر الأنبا ري أن البصريين يقولون «إنما جاءت هذه اللام مع«إن» المخففة من الثقيلة؛ لأن «إن» المخففة في اللفظ بمنزلة التي يراد بها النفي، فلما كان ذلك يؤدي إلى اللبس جيء بها للفرق بينهما»[١]

وكذلك يفهم من كلام للمبرد بأن اللام الداخلة على الفعل الواقع بعد «إن» قد تكون بمعنى «إلا»، حيث يقول في قوله تعالى **﴿إن كُلُّ نفْسٍ لَّمَّا عليْها حافظٌ﴾** الطارق(٤).

«قريء في السبعة بتخفيف الميم في «لما» وبتشديدها «لمَّا»، وعلى التخفيف فـ «ما» زائدة و«إن» مخففة من الثقيلة، وعلى التشديد فـ «لماَّ» بمعنى «إلا» و«إن» نافية، ونحوه قوله تعالى **﴿وإن كانُواْ ليقُولُون ۞ لوْ أنَّ عِندنا ذكْراً منَ الأوَّلين ۞ لكُنَّا عباد اللَّهِ الْمُخْلصين﴾**. الصافات(١٦٧-١٦٩)»[٢].

يتضح من كلام المبرد جواز وقوع «لمّا» المشددة بمعنى «إلا» في حالة اقترانها بـ «إنْ» وهو يقوي رأي الكوفيين في تخريج «إن» في الآية السابقة بأنها «إن» النافية.

وقد اختلف في توجيه «إن» في بعض الآيات بين النافية والشرطية، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إن كان للرّحمن ولدٌ فأنا أوّلُ العابدين * سُبْحان ربّ السّموات والأرْض ربّ العرْش عمّا يصفُون﴾ الزخرف(٨١). جعل الكوفيون «إن» في الآية نافية بمعنى «ما»، ويرى الأنباري أنها شرطية بدليل اقتران الشرط بالفاء الواقعة في الجواب

ولو قيل إنها بمعنى «ما» لكان في الآية حذف تقديره «ما كان للرحمن ولد، ولو كان فأنا أول العابدين». فما ذهب إليه الكوفيون له تأويل ووجه صحيح إلا أنه مالا يحتاج إلى تأويل وتقدير أولى مما يحتاج.[٣٢]

ومنه قوله تعالى ﴿وإذْ أخذْنا ميثاقكمْ ورفعْنا فوْقكمْ الطُّور خذوا ما آتيْناكم بقُوّة واسْمعُوا قالُوا سمعْنا وعصيْنا وأُشْربُوا في قُلُوبهمْ الْعجْل بكُفْرهمْ قُلْ بئْسما يأمُرُكمْ به إيمانُكمْ إنْ كُنْتمْ مُؤْمنين﴾ البقرة(٩٣).

المبحث الرابع

عملها

تناولنا في المبحث السابق دلالة «إن» على النفي، مشابهة «ما» النافية التي تعمل عمل «ليس»، وهذه المشابهة جعلت بعضهم يُعملها عمل «ما» وهو رفع المبتدأ ونصب الخبر، نحو: إن محمدٌ صادقا، واشترط هؤلاء لهذا العمل شرطين،هما:

١. ألاّ يتقدم خبرها على اسمها.

٢. ألاّ ينتقض نفيها بـ «إلا».

ولا يشترط في اسمها وخبرها أن يكونا نكرتين.[٣٣]

فقد اختلف النحاة في عمل «إن» النافية، لكونها غير مختصة بالدخول على أحد نوعي الكلمة – الاسم أو الفعل – وما لا يختص لا يعمل، كما يقول الأصل النحوي، الذي يمثل أحد أسس نظرية العامل النحوي.

فذهب جماعة منهم إلى أنها تعمل عمل «ما» النافية الحجازية، بشرط نفي الخبر، وتأخيره، واحتجوا بطائفة من النصوص، منها قولهم: «إن أحد خيرا من أحد إلا بالعافية»، وقوله:

إن هو مستوليا على أحد ... إلا على أضعف المجانين[٣٤]

إن المرء ميتا بانقضاء حياته ... ولكن بأن يبغى عليه فيخذلا[٣٥]

«وقال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿وإن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ يس (٣٢)، التقدير «وإن كل الجميع لدينا» ف «كل» مبتدأ، و«الجميع» خبره، ويجوز أن يكون «جميع» بدلا من «ما» أو نعتا.

وذهب البصريون إلى أنها تعمل،لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلاًّ لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ هود (١١١)، بتخفيف «لما» ونصب «كلا» في قراءة ابن كثير، «وصحح ابن الأنباري مذهب البصريين، والأصح عندي مذهب الكوفيين»[٣٦]

وقد ذكر ابن مالك في «التسهيل» بأن أكثر النحويين يزعمون أن مذهب سيبويه في «إن» النافية الإهمال، وكلامه مشعر بأن مذهبه فيها الإعمال، وذلك أنه قال في باب عدة ما يكون عليه الكلم: «وأما «إن» مع «ما» في لغة أهل الحجاز، فهي بمنزلة «ما» مع «إن» الثقيلة تجعلها من حروف الابتداء، وتمنعها أن تكون من حروف «ليس». فعلم بهذه العبارة أن في الكلام حروفا مناسبة لـ «ليس» من جملتها «ما»، ولاشيء يصلح من الحروف لمشاركة «ما» في هذه المناسبة إلا «إن» و«لا» فتعين كونهما مقصودين».[٣٧] وصرح أبو العباس المبرد بإعمال «إن» عمل «ليس»، وتابعه أبو علي الفارسي وابن جني ..[٣٨]

ولم ترد مُعملة في القرآن الكريم، وداخلة على الجملة الاسمية لتعمل عمل «ليس» إلا في قراءة «سعيد بن جبير» لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ الأعراف (١٩٤)، بنصب «عباداً» على أنها خبر «إن» النافية. ونقل القرطبي عن النحاس أنه منع عملها ورفض هذه القراءة؛ بحجة أن «ما» عند سيبويه ضعيفة في العمل، وأنّ «إن» التي بمعناها أضعف منها: كما أن الكسائي يرى أن «إن» لا تكاد تأتي نافية إلا إذا كان الخبر بعدها موجباً[٣٩] كقوله تعالى:

﴿أَمَّنْ هذا الَّذي هُو جُندٌ لَّكُمْ ينصُرُكُم مِّن دون الرَّحْمان إن الْكافِرُون إلا في غُرُورٍ﴾ الملك(٢٠).

وقد تناول أبو حيان هذه المسألة رافضاً إعمالها عمل «ما»، حيث يقول في تناوله لقوله تعالى ﴿ومنْهُمْ أُمِّيُّون لا يعْلمُون الْكتاب إلاَّ أمانيَّ وإنْ هُمْ إلاَّ يظُنُّون﴾ البقرة (٧٨) إن «إن» هنا هي النافية، بمعنى «ما». وإذا كانت نافية فدخلت على المبتدأ والخبر لم تعمل عمل «ما» الحجازية، وقد أجاز ذلك بعضهم، ومن أجاز شرط نفي الخبر وتأخيره. والصحيح أنه لا يجوز لأنه لم يحفظ من ذلك إلا بيت نادر، هو:

إن هـو مسـتـوليـاً عـلـى أحـد إلا عـلـى أضـعـف المجانين

وقد نسب السهيلي وغيره إلى سيبويه جواز إعمالها إعمال «ما»، وليس في كتابه نص على ذلك...»[٤٠].

وقد فصل القول في إعمال «إن» عمل «ما» في توجيه قراءة «سعيد بن جبير» لقوله تعالى ﴿إن الذين تدعون من دون الله عباداً أمثالكم﴾ الأعراف(١٩٤) بتخفيف إن وإفادتها النفي، وعملها الرفع - محلا - في كلمة «الذين» ليصبح اسماً لها، ونصب «عباداً» ليكون خبرا لها. وقال المفسرون والمعنى بهذه القراءة تحقير لشأن الأصنام، ونفي مماثلتهم للبشر، بل هم أحقر، إذ هي جمادات لا تفهم ولا تعقل.[٤١]

وقد أشار إلى خلاف النحاة في إعمال «إن»، «فممن أجاز ذلك الكسائي، وأكثر الكوفيين، وبعض البصريين، ومنهم ابن السراج، والفارسي، وابن جني، ومنع إعمالها الفراء وأكثر البصريين، واختلف النقل عن سيبويه، والمبرد، والصحيح أن إعمالها لغة ثبت ذلك في النثر والنظم».[٤٢]

ثم يذكر رأيه في تخريج «إن» في الآية السابقة، فيقول «والذي يظهر لي أن هذا التخريج الذي خرجوا من أنّ «إن» للنفي ليس بصحيح؛ لأنّ قراءة الجمهور على إثبات كون الأصنام عباداً أمثال عابديها، وهذا التخريج يدل على نفي ذلك، فيؤدي إلى عدم مطابقة أحد الخبرين، وهو لا يجوز بالنسبة إلى الله تعالى، وقد خرجت هذه القراءة على غير ما ذكروه، وهي أن تكون «إن» هي المخففة من الثقيلة، وإعمالها إعمال المشددة»

يظهر من كلام أبي حيان السابق تناقض واضح في مسألة إعمال «إن» النافية، فهو يرفض إعمالها عمل «ما» الحجازية– كما هو واضح من تناوله إياها في آية البقرة–، ثم يذكر بعد ذلك أثناء تخريجه لقراءة سعيد بن جبير «بأن إعمالها لغة» وقد ورد بها نثر ونظم.

وهو يرد على من ينكر قراءة ابن جبير، حيث يذكر في سياق تناوله لتلك القراءة قول النحاس بعدم جاوز قراءة سعيد بن جبير، وقال: «إن كلام النحاس هذا الذي لا يجوز، ولا ينبغي: لأنها قراءة مروية عن تابعي جليل، ولها وجه في العربية فيفهم من هذا كله أن إعمال «إن» هو الأرجح؛ حيث تؤيده أمور عدة، هي:

- إعمال كثير من النحاة، أشهرهم – كما أشار أبوحيان –. الكسائي وأكثر الكوفيين.

بعض البصريين، ومنهم:أبو العباس المبرد، وابن السراج، والفارسي، وابن جني،

– قراءة سعيد بن جبير لآية الأعراف بإعمال «إن».

– إنها لغة عربية، ثبت ذلك في النثر والنظم، كما أشار إلى ذلك أبوحيان–.

– وقد استشهد المرادي بكلام العرب على إعمالها، نثرا كقولهم. إن أحد خيرا من أحد إلا بالعافية، وقال الأعرابي إن قائماً، يريد إن أنا قائما، ونظماً قول الشاعر.

إن المرء ميتا بانقضاء حياته ولكن بأن يبغى عليه فيخذلا

وقد تبين بهذا بطلان من خص ذلك بالضرورة، وقال لم يأت منه إلا «إن هو مستوليا....»[٤٤]

أما الرماني النحوي فلم يجعل النافية من العوامل: حيث قسم «إن» بحسب العمل النحوي إلى قسمين:

عاملة، وهي نوعان:الشرطية، والمخففة من الثقيلة.

مهملة، وهي «إن» التي بمعنى «ما».[٤٥]

المبحث السابع

زيادتها

يرى البصريون أنه لا يوجد فرق بين قولنا «ما إنْ زيدٌ قائمٌ»، وبين «ما زيدٌ قائم» ف «إن» زائدة بمنزلة «منْ» الجارة بعد النفي كقوله تعالى. ﴿وإلى عادٍ أخاهمْ هُوداً قال يقوْم اعْبُدُواْ الله ما لكُمْ مّنْ إلَـهٍ غَيْرُهُ إنْ أنتمْ إلاّ مُفْترُون﴾ هود(٥٠)، أي مالكم إله غيره، كما أشبهت «ما» الزائدة في قوله تعالى. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لنت لَهُمْ ولوْ كُنت فظّاً غليظ الْقلْب لانْفضُّواْ مِنْ حوْلِك﴾ آل عمران (١٥٩) أي فبرحمة.

وذهب الكوفيون إلى أنها إذا وقعت بعد «ما» نحو: «ما إن زيد قائم» فإنها بمعنى «ما» النافية، وتكون لتأكيد النفي من باب التوكيد اللفظي ، محتجين بجواز مجيئها بمعنى «ما» في مواضع كثيرة- كما هو معلوم- فإذا ثبت ذلك جاز أن يجمع بينها وبين «ما» لتأكيد النفي، قياساً على جواز الجمع بين «إنّ» ولام التوكيد، لتأكيد الإثبات [٤٦]

واحتج البصريون بزيادتها بأن دخولها كخروجها...، ولذا نزلت منزلة «من» بعد النفي، كما في قوله تعالى. ﴿يا أهْل الْكِتابِ قدْ جاءكُمْ رسُولُنا يُبيِّنُ لكُمْ على فتْرةٍ مِّن الرُّسُلِ أن تقُولُواْ ما جاءنا مِن بَشِيرٍ ولاَ نَذِيرٍ فقدْ جاءكُم بشِيرٌ ونذِيرٌ واللّهُ على كُلّ شيْءٍ قدِيرٌ﴾ المائدة(١٩) وكقول الشاعر:

«وما بالربع من أحدٍ»

وما بالربع من أحدٍ » أي أحد، وأشبهت «ما» إذا وقعت زائدة، قال الله تعالى ﴿فبما رحمة﴾ وقوله تعالى. ﴿قال ربّ انصُرْني بما كذّبُون * قال عمّا قليل لّيُصْبِحُنّ نادِمِين﴾ المؤمنون(٣٩-٤٠)،أي عن قليل..[٤٧]

وقد ردوا مقولة الكوفيين في أن الجمع بينها وبين «ما» هو لتوكيد النفي، كما جمع بين «إنّ» و«اللام» لتوكيد الإثبات، بحجة أن الكلام سيصير إيجابا؛ لأن النفي إذا دخل على النفي صار إيجابا، ونفي النفي إيجاب.

وكما أشار محقق الإنصاف فإن هذه مغالطة ظاهرة، لا يجوز الأخذ بها، وليست ذات

وجه صحيح حتى تكون موضع رد على الكوفيين، وذلك لأن النفي إذا دخل على النفي لا يكون الكلام إيجابا على الإطلاق، وبيان هذا أن النفي الداخل على النفي يكون على أحد وجهين:

– أن يكون المراد به نفي النفي الأول، وحينئذٍ يكون الكلام إثباتا وإيجابا؛ لأن نفي النفي إيجاب.

– أن يكون المراد بالنفي الثاني تأكيد الأول، وحينئذٍ يكون الكلام نفيا مؤكدا، ولا يكون إثباتا أصلا، وذلك وارد في التوكيد اللفظي، مثل قول جميل:

لا، لا أبوح بحب بثنة إنها　　أخذت عليَّ مواثقاً وعهودا[18]

وقد جعل العكبري دخول «إن» النافية سببا في إبطال عملها، حيث يقول: «فإن قلت: ما إن زيد قائم، بطل عملها لوجهين:

أحدهما أن «ما» كفت «إنَّ» عن العمل اقتصاصا.

والثاني أن «ما» للنفي [19]، و«إن» تكون للنفي، والنفي إذا دخل على النفي صار إثباتا، فكذلك لفظ النفي، وإن لم ترد به النفي».[20]

نلحظ مما سبق أن البصريين منعوا تخريج «إن» في مثل هذه الحالات على أنها بمعنى «ما» النافية، وجعلوها زائدة، قياساً على «من» الجارة التي تطرد زيادتها في تراكيب نحوية معروفة– أكثرها وروداً في الفاعل، كما في قوله تعالى: ﴿**وما تأتيهم مِّنْ آيةٍ مِّنْ آياتِ ربِّهِمْ إلاَّ كانُواْ عنها مُعْرِضين**﴾ الأنعام(٤)، فـ «من» الأولى زائدة لاستغراق الجنس، «وآية» فاعل للفعل «تأتيهم»[21]، وفي المبتدأ كقوله تعالى: ﴿**يأيُّها النَّاسُ اذْكُرُواْ نِعْمةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هلْ منْ خالقٍ غيْرُ اللَّهِ يرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمآءِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إلاَّ هُو فأنَّى تُؤْفكُون**﴾ فاطر(٣). فـ «خالق» مبتدأ، مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد.

وانطلاقاً من مفهوم الزيادة عند هؤلاء، فإن زيادة «من» في مثل هذه الحالات لا دور لها في التركيب؛ لأن دخولها كخروجها. وكذلك يقاس عليها مسألة زيادة «إن» السابقة، ومبدأ

هذا المفهوم مرفوض، ويبنى عليه كذلك رفض قياس زيادة «إن» وعدم تحصيلها لأي معنى في التركيب الذي ترد فيه ويظهر أنها زائدة.

بداية ينبغي تحديد مفهوم مصطلح «الزيادة» - في مثل الحالات السابقة - من خلال السياقات والتراكيب، وهي تكمن في الزيادة التركيبية، ونقصد بها عدم التأثير النحوي لذلك العنصر الزائد فيما بعده، وبقائه على وظيفته الإعرابية - كالابتدائية أو الفاعلية أو المفعولية - التي هو عليها قبل دخول الحرف - الزائد - عليه، أما من حيث الجانب الدلالي، والقصد الأسلوبي فلاشك أن له دورا لا يتأتى إلا به، ولنضرب لذلك مثلا، وهو زيادة «من» في الفاعل، كما في قولنا «ما جاء ني من رجل»، وأصل الجملة «ما جاءني رجل، فإذا قارنّا بين العبارتين اتضح لنا الفرق الأسلوبي بينهما، فمقصد العبارة الأولى هو نفي مجيء أي فرد من جنس الرجال؛ لأن «من» أفادت استغراق الجنس، أما العبارة الثانية فدلالتها ليست قطعية في تحصيل المعنى السابق، فقد يفهم منها نفي مجيء فرد واحد فقط، وأن من جاء هم أكثر من واحد.[1]، ويقاس على ذلك في مسألة زيادة «إن» فمجيؤها مفيد التوكيد في النماذج السابقة هوا لأرجح - حسب رأي الكوفيين -.

المبحث الثامن

الأنماط التركيبية لـ «إن» النافية

١- وقوع الجملة الاسمية بعدها، ويتمثل ذلك في صور عدة، هي:

تقدم المبتدأ مقصورا على الخبر بـ «إلا» نحو قوله تعالى ﴿وإذْ كففتُ بني إسْرائيل عنك إذْ جِئتهُمْ بالْبينات فقال الّذين كفرُواْ منْهُمْ إنْ هذا إلاّ سحْرٌ مُّبينٌ﴾ المائدة (١١٠). وقوله تعالى ﴿ومنْهُمْ مّن يسْتمعُ إليْك وجعلْنا على قُلُوبهمْ أكنّة أن يفْقهُوهُ وفي آذانهمْ وقْراً وإن يروْاْ كُلّ آية لاّ يُؤْمنُواْ بها حتّى إذا جاءُوك يُجادلُونك يقُولُ الّذين كفرُواْ إنْ هذآ إلاّ أساطيرُ الأوّلين﴾ الأنعام (٢٥) وقوله تعالى ﴿وقالُواْ إنْ هي إلاّ حياتُنا الدُّنْيا وما نحْنُ بمبْعُوثين﴾ الأنعام (٢٩)

تقدم الخبر مقصورا على المبتدأ، نحو قوله تعالى ﴿إنّ الّذين يُجادلُون في آيات الله

بغير سُلْطَانٍ أتاهمْ إن فِي صُدُورهِمْ إلاَّ كِبْرٌ مَّا هُم بِبالغيهِ فاستعذْ باللهِ إنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبصيرُ﴾ غافر (٥٦). وقوله تعالى. ﴿قالُواْ اتَّخذ اللَّهُ ولداً سُبْحانَهُ هُوَ الْغنيُّ لهُ ما في السَّماوات وَما فِي الأَرْض إنْ عندكُمْ من سُلْطانٍ بِهذاَ أتقُولُون عَلَى اللَّه مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ يونس (٦٨).

مجيء المبتدأ مقترنا بـ «من» الزائدة، نحو قوله تعالى ﴿وإن من شيْءٍ إلاَّ عندنا خزائنُهُ وما نُنزلُهُ إلاَّ بِقدرٍ مَّعْلُومٍ﴾ الحجر (٢١)، وقوله تعالى. ﴿وإن من قرْيةٍ إلاَّ نحنُ مُهْلِكُوها قبْل يَوْم الْقيامَة أوْ مُعذبُوها عذاباً شديداً كان ذلك في الْكِتاب مسْطُوراً﴾ الإسراء(٥٨). وقوله تعالى ﴿إنَّآ أرْسلْناك بالْحق بشِيراً ونَذيراً وإن منْ أُمَّةٍ إلاَّ خلاَ فيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر (٢٤).

حذف المبتدأ بعد «إن» مع بقاء صفته، نحو قوله تعالى. ﴿وإن منْ أهل الْكتاب إلاَّ ليُؤمننَّ به قبْل موْته ويوْم الْقيامة يكُونُ عليْهمْ شهيداً﴾ النساء (١٥٩). وقوله تعالى ﴿وإن منكُمْ إلاَّ واردُها كَانَ على ربك حتْماً مَّقْضيّاً﴾ مريم (٧١)

مجيء «إن» مقترنة بـ «إلا» وهو الأكثر، وكل ما تقدم من الشواهد القرآنية هو من هذا القبيل.

قد تأتي مقترنة بـ « لماَّ » وهو قليل حيث لم يتجاوز ثلاثة مواضع، وهي قوله تعالى ﴿وإن كل لمَّا جميع لدينا محضرون﴾ يس (٣٢). وقوله تعالى:

﴿وزُخْرُفاً وإن كُلُّ ذلك لمَّا متاعُ الْحياةِ الدُّنْيا والآخرةُ عندَ رَبك للْمُتَّقين﴾ الزخرف(٣٥) . وقوله تعالى ﴿إن كل نفس لمَّا عليها حافظ﴾ الطارق (٤).

مجيء «إن» غير مقترنة بـ «إلا» أو «لما»، وهو موضع خلاف بين النحاة كما سبق، ومنه قوله تعالى ﴿ولقدْ مكَّنَّاهمْ فيمآ إن مَّكَّنَّاكُمْ فيهِ وَجعلْنا لهُمْ سمْعاً وأبْصاراً وأفْئدةً فمآ أغْنى عنْهُمْ سمْعُهُمْ ولا أبْصارُهُمْ ولا أفْئِدتُهُمْ من شيْءٍ إذْ كانُواْ يَجْحدُون بآيات اللَّه وحاق به مَّا كانُواْ بِهِ يسْتهْزئُون﴾ الأحقاف (٢٦).

٢- وقوع الجملة الفعلية بعد «إن» النافية، وذلك في نمطين مختلفين الأول أن يليها الفعل

المضارع، نحو قوله تعالى: ﴿إن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إلاَّ إنَاثاً وَإن يَدْعُون إلاَّ شَيْطَاناً مَّرِيداً﴾ النساء(١١٧)، وقوله تعالى: ﴿وهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ ويَنْأَوْنَ عَنْهُ وإن يُهْلِكُونَ إلاَّ أنفُسَهُمْ وما يَشْعُرُونَ﴾ الأنعام(٢٦)، وقوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أقُولُ لَكُمْ عِندي خزَائِنُ اللّهِ ولا أعْلَمُ الْغَيْبَ ولا أقُولُ لَكُمْ إني ملَكٌ إنْ أتَّبِعُ إلاَّ ما يُوحى إلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمى والْبَصِيرُ أفلاَ تتفكَّرُونَ﴾ الأنعام (٥٠).

الثاني: أن يليها الفعل الماضي، نحو قوله تعالى ﴿فكَيْفَ إذآ أصابتْهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمتْ أيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يحلِفُونَ بِاللهِ إنْ أرَدْنآ إلاَّ إحْساناً وتوْفِيقاً﴾ النساء (٦٢)، وقوله تعالى ﴿نَّحْنُ أعْلمُ بما يقُولُون إذْ يقُولُ أمْثلُهُمْ طريقةً إن لَّبِثْتُمْ إلاَّ يوْماً﴾ طه(١٠٤)، وقوله تعالى: ﴿إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون﴾ يس(٥٣).

الخاتمـــة

تناولت هذه الدراسة استعمالات حرف من حروف المعاني، هو «إن» وهو من أكثر الحروف دورانا في التراكيب النحوية بدلالات مختلفة، تناول البحث واحدة منها،هي دلالة النفي.

ونرجو أن يكون قد حقق ما كان يهدف إليه، وينشده، ولذا يزعم أنه قد توصل إلى النتائج الآتية:

- بدأ الاهتمام بحروف المعاني، ومحاولة الكشف عن دلالاتها، وتحولاتها، وإدراك مقاصد ذلك التحول،- مبكرا على يد النحاة الأوائل.
- توصلت الدراسة إلى أن إعمال «إن» النافية عمل «ليس» هو رأي صحيح: لكونه مدعوما بالشواهد الشعرية والنثرية الفصيحة، وأشار بعض النحاة إلى أن هذا الاستعمال يمثل لغة عربية فصيحة.
- تأدية النفي بـ «إن» له مزية ومقصد لا يتأتى بـ «ما»، التي تؤديه أصالة، وقد أشار إلى ذلك بعض النحاة، وأيدته السياقات التي ترد فيه «إن» مقارنة بالسياقات التي وردت فيها «ما»، وذلك واضح في الاستعمال القرآني لهما.
- قد تأتي «إن» لمعان دلالية غير المعاني المشهورة – (الشرطية، النافية، المخففة) –، كالظرفية، والتحقيق.
- إن مسألة الزيادة التي تكتنف حروف المعاني في بعض سياقاتها تكون لقصد بياني، ومعنى نحوي لا يتحقق إلا بوجود ذلك الحرف الزائد،ولذا ينبغي إدراك مصطلح الزيادة، الذي أطلقه النحاة على هذه الظاهرة، ومن ذلك زيادة «إن» في بعض حالاتها.
- إن دلالة «إن» على النفي لا يشترط فيه – كما يقول النحاة – وجوب اقترانها بـ «إلا» أو «لما» المشددة، فقد تأتي نافية في غير ذلك، وقد ظهر هذا الأمر بجلاء في بعض الايات، وقد أشرنا إلى ذلك في موضعه.
- جاءت «إن» النافية في الاستعمال القرآني بأنماط تركيبية مختلفة. وكان أكثرها ورودا هو اقترانها بالجملة الاسمية.

الهوامش

(١) هناك دراسات كثيرة تناولت حروف المعاني في مصنفات خاصة، منها

معاني الحروف للرماني. –

– الجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي

– رصف المباني للمالقي

(٢) الجنى الداني ص١٩.

(٣) البيان في روائع القرآن، تمام حسان،عالم الكتب، القاهرة الطبعة الأولى،١٩٨٣، ص٨.

(٤) الفريد في اعراب القران المنتجب حسين بن أبي العز الهمداني، تحقيق محمد حسن النمر، الطبعة الأولى ١٩٩١ دار الثقافة، الدوحة قطر، جـ١ ص٣٣٢

(٥) انظر شرح المفصل لابن يعيش جـ٢ص-٢٠، وهمع الهوا للسيوطي جـ١ص ١٢٤، وقد قسم النحاة أدوات النفي من حيث دلالتها على الزمن إلى ثلاثة أقسام

١. نفي الماضي وهما «لم» و«لما».

٢. نفي الحال وهما:«ما» و«إن».

٣. نفي المستقبل، وهما «لن» و«لا» انظر الاشباه والنظائر في النحو، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق د/عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، جـ٣ص٢٥٥.

(٦) انظر اساليب التوكيد من خلال القران الكريم د/ احمد مختار البزرة، مؤسسة علوم القران،دمشق الطبعة الأولى،١٩٨٥م،ص ٩٩

(٧) وكما هو معلوم فإنّ الإنكار اقوى من النفي قال مجاهد «كل شيء في القران» إن» «فهو إنكار» انظر الاتقان جـ١ ص ١٥٥

(٨) قد تأتي «ما» في هذا السياق أيضاً، ولكن دلالة «إن» -كما يلاحظ – أقوى وآكد.

(٩) انظر الكشاف جـ٣ص١١٨، ومعاني النحوجـ٤ص١٧٤

(١٠) انظر المغني. جـ١ص٢٣

(١١) إعراب ثلاثين سورة ص٤١

(١٢) مفردات ألفاظ القرآن تأليف العلامة الراغب الأصفهاني،تحقيق الداوودي، دار القلم،دمشق الطبعة الأولى،١٤١٢هـ ١٩٩٢م ص ٩٣

(١٣) التطور النحوي ص١١٠

(١٤) المغني جـ١ص٥٦.

(١٥) السابق.

(١٦) أساليب التوكيد ص ١٠٢

(١٧) السابق ص ١٠٨.

(١٨) الأزهية، ص٤٦، وانظر المغني جـ١ص٦٢.

(١٩) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف جـ٢ص ٦٣٢ – ٦٣٣، وانظر ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة عبد اللطيف بن ابي بكر الزبيدي، تحقيق د/ طارق الجنابي، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الاولى ١٩٨٧م، ص ١٥٤

(٢٠) ائتلاف النصرة ص ١٥٤

(٢١) انظر السابق

(٢٢) انظر: المغني جـ١ ص ٦٢، وانظر.الأدوات النحوية وتعدد معانيها الوظيفية، د:أبو السعود الشاذلي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٨٩صـ٨٨.

(٢٣) السابق جـ١ صـ٦٢-٦٣

(٢٤) السابق

(٢٥) ينظر المقتضب:جـ٢ ص٣٦٣، والمغني جـ١ص ٥٧.

(٢٦) ائتلاف النصرة ص١٥٤

(٢٧) لإنصاف،ج ٢ص٦٤٠ وانظر المغني حـ ١ ص٥٧ -٥٨، وشرح الأشموني حـ ١ص ٢٧٦، والتصريح على التوضيح للأزهري جـ ١ ص ٢٧٩، وشرح المفصل لابن يعيش جـ ٢ ص ٢٠٠

(٢٨) الإنصاف جـ٢ ص ٦٤٠.

(٢٩) انظر البيان في روائع القرآن.صـ٢٢

(٣٠) الإنصاف جـ٢ ص٦٣٦ ...وانظر:المقتضب للمبرد جـ٢ص٣٦٢، وأساليب النفي ص٩٦.

(٣١) المقتضب جـ٢ص٣٦٢.

(٣٢) انظر الإنصاف جـ٢ ص٦٣٦، وأساليب النفي ص٩٦

(٣٣) انظر توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادي المعروف بابن أم قاسم،تحقيق د عبد الرحمن علي سليمان،الطبعة الثانية،مكتبة الكليات الأزهرية، بدون،ج ١ص ٣٢٠.

(٣٤) شرح المفصل لابن يعيش جـ٢ص٢٠٠، والتصريح جـ١ ص٢٧٩.

(٣٥) انظر المقاصد والمسالك جـ ١ص ٣٢٠

(٣٦) ائتلاف النصرة ص ١٧٠

(٣٧) شرح التسهيل لابن مالك،تحقيق د عبد الرحمن السيد،ود محمد بدوي المختون الطبعة الأولى ١٩٩٠،هجر للطباعة والنشر،القاهرة،ج ١ص ٣٧٥

(٣٨) انظرا لسابق .

(٣٩) - تفسير القرطبي جـ٧ص٣٤٢

(٤٠) البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣ جـ١، ص٢٧٦، وانظر ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق د مصطفى النماس، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، جـ٢، صـ١٠٩-١١٠

(٤١)- انظر البحر المحيط جـ٤، صـ٤٤٣.

(٤٢) -السابق

(٤٣) البحر جـ٤ صـ٤٤٣.

(٤٤) الجنى الداني صـ٢٠٩-٢١٠

٤٥)، صـ٧٤ معاني الحروف لأبي الحسن الرماني، تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار الشروق جده، الطبعة الثالثة ١٩٨، صـ١٧٧.

(٤٦) الإنصاف جـ٢ صـ٦٣٦،مسألة ٨٩.

(٤٧) السابق

(٤٨) انظر الإنصاف جـ ٢ ص٦٣٩

(٤٩) ذكر الرضي في شرح الكافية علة كف «ما» في هذا الموضع، فقال: «فلما كان قياس أعمالها ضعيفا انعزلت لأدنى عارض فمن ذلك مجيء «إن» بعدها .... ويجوز أن يقال إنما عزلت للفصل بينها وبين معمولها بغير الظرف» جـ٢ ص ٢٤٧ .

(٥٠) اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء عبد الله بن حسين العكبري، تحقيق غازي طليمات، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ج ١ ص ١٧٨

(٥١) انظر البحر المحيط جـ٤ صـ٧٩.

(٥٢) ينظر «التوظيف السياقي لحروف الجر في القرآن الكريم» رسالة دكتوراه مخطوطة مجاهد منصور صـ٩٥.

المصادر والمراجع

١- أحمد مختار البزرة، أساليب التوكيد، من خلال القرآن الكريم. د.مؤسسة علوم القرآن، دمشق،الطبعة الأولى ١٩٨٥م

٢- الأزهري الشيخ خالد، شرح التصريح على التوضيح على ألفية ابن مالك، لأبي محمد بن هشام الأنصاري، دارالفكر، بدون

٣- الأصفهاني أبو القاسم الحسن بن محمد،المعروف بالراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون.

٤- الألوسي أبو الفضل شهاب الدين، السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،إدارة الطباعة المنيرية،- دار إحياء التراث - بيروت- - الطبعة الرابعة،١٩٨٥-

٥- الأنباري كمال الدين الأنباري الإنصاف في مسائل الخلاف ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف لـ محمد محي الدين عبد الحميد،المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، الطبعة الرابعة ١٩٦٢م.

٦- ج. برجشتراسر، التطور النحوي،ترجمة رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م

٧- تمام حسان، البيان في روائع القرآن،عالم الكتب،القاهرة، الطبعة الأولى،١٩٩٣م

٨- ابن جني أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص تحقيق علي النجدي ناصف،عبد الحليم النجار عبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة،١٩٨٦م.

٩- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق مصطفى النماس مطبعة المدني، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٠- البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد، وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٩٣م

١١- ابن خالويه أبو عبد الله بن احمد،إعراب ثلاثين سورة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

١٢- الرازي فخرالدين أبو عبدالله بن محمد،تفسيرالفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب،دار الفكر،الطبعة الأولى،١٩٨١م

١٣- الرضي رضي الدين الإستراباذي،شرح الرضي على الكافية،تصحيح وتعليق عبدالعال سالم مكرم،عالم الكتب،القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

١٤- الرماني أبو الحسن، معاني الحروف تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار الشروق جده، الطبعة الثالثة ١٩٩٨م

١٥- الزمخشري الإمام محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد،دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

١٦- السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو، دار الفكر، الأردن، الطبعة الثانية،

٢٠٠٢م

١٧- ابن السراج محمد بن السري،الأصول في النحو،تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت

١٨- أبو السعود الشاذلي،الأدوات النحوية وتعدد معانيها الوظيفية، د دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

١٩- السيوطي الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر في النحو تحقيق د/عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٠- == همع الهوامع شرح جمع الجوامع، مطبعة السعادة،مصر،١٩٠٩م.

٢١- == الإتقان في علوم القرآن دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى ١٩٨٧م

٢٢- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير جامع البيان عن تأويل آيات لقرآن، دار الفكر، بيروت، بدون

٢٣- العكبري أبو البقاء عبد الله بن حسين، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق غازي طليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٤- الفارسي الحسن بن أحمد، الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق علي النجدي ناصف، ود عبد الفتاح شلبي، وعبد الحليم النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٢٥- الفراء أبو زكريا يحي بن زياد، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار السرور، بدون

٢٦- القرطبي أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية

٢٧- المالقي أحمد بن عبد النور رصف المباني في شرح حروف المعاني تحقيق أحمد محمد الخراط مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٩٤هـ.

٢٨- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق د عبد الرحمن السيد، ود محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٢٩- المرادي حسين بن قاسم، المعروف بابن أم قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق عبد الرحمن علي سليمان، الطبعة الثانية، مكتبة الكليات الأزهرية.

٣٠- الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، المكتبة العربية، حلب، ١٩٧٣م

٣١- المنتجب حسين بن أبي العز الهمذاني الفريد في إعراب القرآن، تحقيق محمد حسن النمر الطبعة الأولى ١٩٩١ دار الثقافة، الدوحة قطر.

٣٢- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث، مصر

٣٣- مجاهد منصور التوظيف السياقي لحروف الجر في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه مخطوطة، قسم اللغة العربية وآدابها، ١٩٩٩م كلية الآداب، جامعة القاهرة.

٣٤- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م

٣٥- محمود أحمد الصغير، الأدوات النحوية في كتب التفسير، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣٦- الهروي أبو الحسن علي بن محمد النحوي، الأزهية في علم الحروف، تحقيق

عبد المعين الملوحي، دمشق مجمع اللغة العربية، ١٩٧١م.

٣٧- ابن هشام جمال الدين عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، قدم له وأشرف على حواشيه وفهارسه، حسن حمد دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م

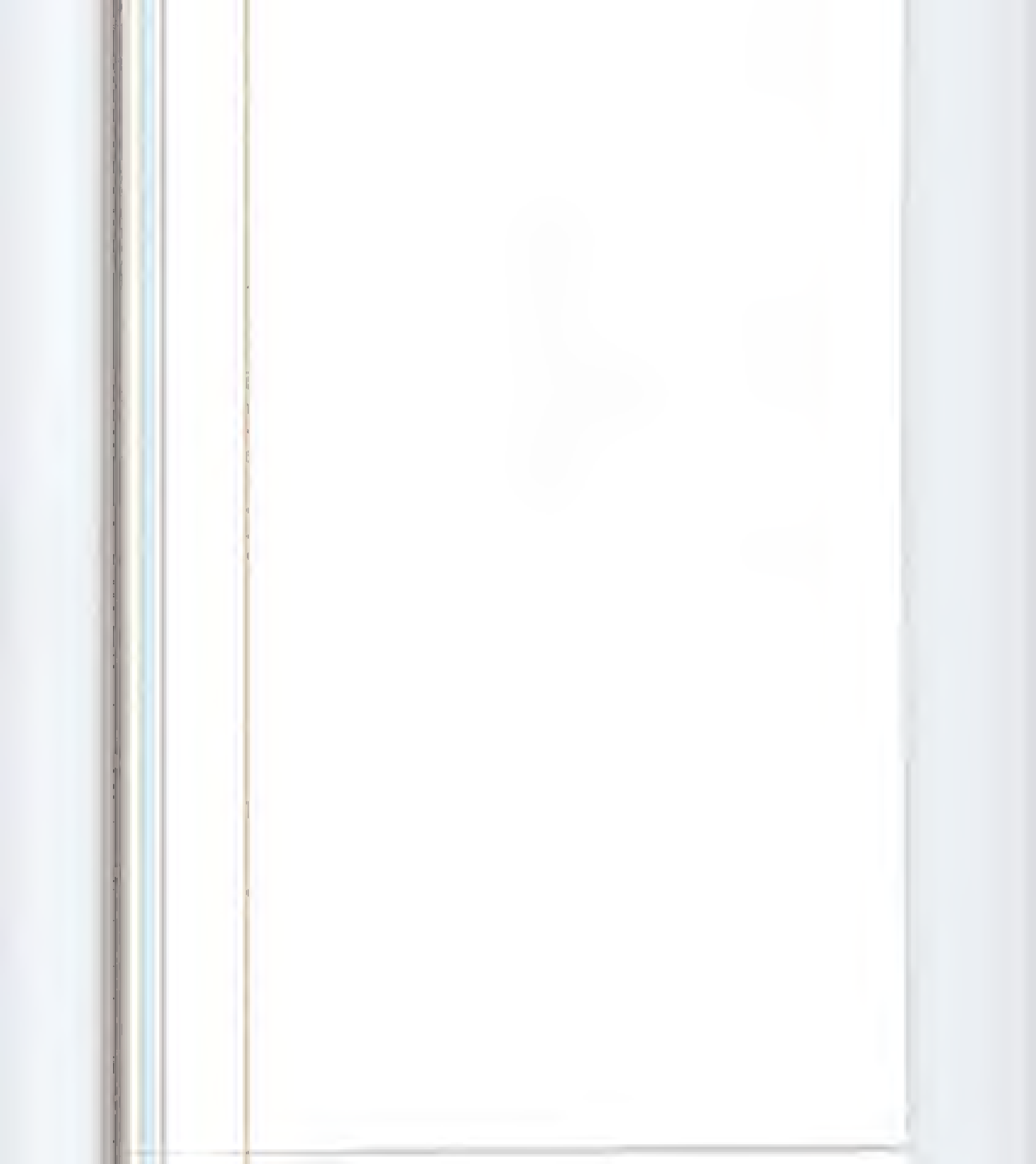
٣٨- ابن يعيش موفق الدين بن علي، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

Abstract

The Use of the Negative “ ان ” in the Holy Quran

Dr. Mugahid M. Mansoor

This research deals with “ ان ” one of the ‘huroof’ (letters) which have meaning, which is considered as having the most number of syntactic and semantic meanings in its uses in the Holy Quran, concentrating on the significances of negation which “ ما ” signifies. There is a comparison between the two which gives this meaning originality. The comparison deals with how they portray the meaning of negation and its strength and emphasizes its context which results from each, the intentions which characterizes what govern “ ان ” and “ ان ” , and “ ليس ”, and the differences of grammarians towards this government. It also looks at the semantics which may be relevant to “ ان ” other than the well-known meanings. The paper also followed the coming about of this letter in the syntactic Quranic types and documented these positions, analyzing them and trying to expose their intentions and semantic and syntactic aspects.



نحو بناء جهاز دلالي ومعجمي لمفردات القرآن الكريم

د. محمد لهلال*

* أستاذ علم اللغة وفقه اللغة المساعد - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي



ملخص البحث:

اهتم الباحثون العرب المسلمون القدامى بلغة القرآن الكريم اهتماماً بالغاً، إذ عدُّوها رمزاً لهويتهم العميقة، وإشارة إلى بلوغ مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن ثم لا نجد مؤلف أصول، أو تفسير، أو قراءات، أو فقه لا يؤكد الارتباط الوثيق بين العربية والإسلام، فهي لسان حال المسلمين، كما عدُّوا إدراك دلالات القرآن شرطاً من شروط فهم الدين، ولم ينكر أحد مسألة الاجتهاد في فهم هذه الدلالات؛ من هذا المنطلق حاول عدد مهم من اللغويين العرب المحدثين من المشرق والمغرب الاجتهاد في لغة القرآن بدراسة أساليبه ومعانيه، ولذا نحونا نحوهم بوصف مفرداته بخاصة المحمولات والحدود، ضمن فرش نظري معين؛ وهو النحو الوظيفي.



مقدمة:

عني العرب بدراسة لغة دينهم لتحقيق أمرين:

(i) الرغبة في إثبات قداسة لغة النص القرآني.

(ii) القدرة على فهم النص القرآني ووصف ظواهره: فقد أدركوا - في وقت مبكر - أن لغتهم أصابها اللحن، فحاولوا الحفاظ عليها، وعلى فصاحتها بوضع قواعد وضوابط تحكمها. فأصبح الأمر بذاك مُلِحّاً لإيضاح القواعد اللغوية الملازمة للنص القرآني المقدس، صرفاً، وأصواتاً، ودلالاتٍ، وتركيباً.

لكن ماذا عن الدراسات اللسانية المعاصرة؟ وماذا عن اهتمامها بلغة النص القرآني؟ وما طبيعة المحاولات المنجزة إلى الآن؟ وما حدود قبولها مُقَارِبَةً للغة النص القرآني وأفعاله أو محمولاته عموماً؟

قام عدد من الباحثين ببحوث تروم دراسة المحمولات[1] داخل النص القرآني انطلاقاً من وجهات نظر متباينة إجرائياً، ونظرياً، وتمثيلياً، ونمذجياً، حسب المنطلقات المخلفة لكل وجهة نظر، على الرغم من ذلك فلا نجد داخل هذه الدراسات اللسانية أي دراسة رامت وصف المحمولات داخل القرآن وصفاً ينطلق من إطار تداولي، أو تركيبي، أو دلالي محدد ونوعي، من هذا المنطلق سنحاول - في بحثنا هذا - سد هذه الثغرة بالقيام بتوجيهها نحو وجهتين:

(i) تناول محمولات النص القرآني[2] بالدرس والتحليل بما في ذلك المحمولات الفعلية الأصول، والفعلية المشتقة، وغير الفعلية المشتقة، وغير الفعلية غير المشتقة؛ مع التركيز على نماذج معينة للاختصار.

(ii) اقتراح تنميط محمولات النص القرآني مع مراعاة الخصائص والسمات المميزة لها.

بناءً على ذلك سنقوم في هذا البحث باقتراح فرش نظري لدراستنا، حيث سيتم القيام بمقاربة وظيفية تداولية لنسق الأفعال محاولة منا للربط بين قدسية النص القرآني

وتحديث هذا النص لسانياً وإبستمولوجياً، ثم إثبات هذه القداسة انطلاقاً من تأكيد نسق الاتساق داخل النص القرآني معرفياً ومنهجياً.

١ - أنساق المحمولات الفعلية في النص القرآني، آلياتها وأنماطها، «المحمولات الفعلية الأصول»

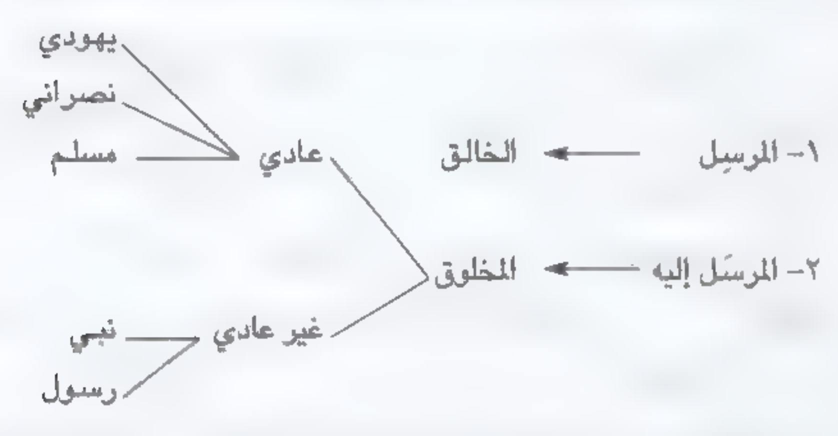
تمهيد إشكالي: حول المعجم القرآني: أي تصور؟ وأي تمثيل؟

يقتضي الرصد الملائم لمحمولات النص القراني بنية ووظيفة وضع بعض المقاييس التي يجب الاستناد إليها كي يتمكن الباحث الرامي إدراك العلاقة بين بنية هذه المحمولات ووظيفتها من إدراك التعالق الحملي (الدلالي) والوظيفي (التركيبي والتداولي) بين المحمولات الفعلية الأصول والمشتقة منها، إذ إن هذا التعالق سيمكن من إدراك الخصائص البنيوية والوظيفية، ومن ثم الداخلية والخارجية لها نرى من جهتنا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال الوصول إلى نتائج دالة إلا إذا تم رصد جميع الخصائص من جهة، وتثبيت مجموعة من البرامترات" (الوسائط) من جهة ثانية لترصد مواطن الاطراد الصرفي، والدلالي والتداولي في معجم النص القرآني، باعتباره معجماً يشكل جزءاً من النموذج النظري اللساني للغة القران، بمعنى مجموع القواعد التركيبية الصرفية، والصواتية كما هي مصُوعة داخل النظرية خلافاً للدراسات القاموسية التي تجعل للقاموس وجوداً مستقلاً' فمعجم النص القرآني تداولي ومفرداته غير مُنْتَجة بواسطة أي قاعدة مُنْتِجة سانكرونيا، وبين الطبيعة التداولية لهذا المعجم للتمكن من ضبط تواصلية النص القرآني وتنميطها، ثم رصد الاطرادات الممكنة لوضع تعاميم غير نصية فعد ما هو عام وكلي داخله وما هو برامتري وخاص أي مجموع المبادئ والاستراتيجيات والمفاهيم المُحلقة للخطاب القرآني؛ إذ إن وضع معجم لمفردات النص القراني تستلزم مراعاة خصوصيات لغته حفاظاً على قداسته.

من هذا المنطلق سنحاول الإسهام قدر الإمكان في توجيه البحث في لغة النص القرآني ومنطقه توجيهاً مصححاً للتصورات الخاطئة غير العلمية، ومعدلاً للعديد من المناحي غير السليمة، وموضحاً الشعور الأورد والأكفى نفسانياً، وتداولياً، ونمطياً لدراسة لغة هذا النص.

١-١- المحمولات وأنماط الوقائع والأدوار المحورية في النص القرآني:

يقتضي الرصد الملائم لمفردات النص القراني، إلى جانب إشكال تصور المعجم موضوعاً وبحثاً وضع صيغة لرصد مختلف الاطرادات الصرفية، والدلالية داخل هذه المفردات، ثم صياغتها منطقياً قصد الوصول إلى توضيح لها ووضع تعاميم عبر الايات القرآنية، ومن ثم وضع طبقات للمحمولات، مع مراعاة:



٣- الخطاب وخصوصياته.

٤- الخلفية الروحية للنص القرآني.

٥- المقام التواصلي.

٦- أسباب النزول.

٧- أنماط المعلومات الموجهة وأبعادها.

٨- اقتضاءات واستلزامات الخطاب.

٩- الإخبارات الجديدة.

من هنا تغدو مقاربتنا أكثر انسجاماً مع الاتساق القرآني[١]، وأكثر استجابة لما نروم الوصول إليه وهو الجمع بين قداسته، وعصريته بما يتوافق وخصوصياته، وذلك بتحقيق:

(i) أقصى درجات الكفاية النمطية، بتنميط الظواهر اللغوية.

(ii) التقليص من البعد الصوري للتحليل اللساني كي يصير أكثر وظيفية.

(iii) مراعاة الأسس المعرفية الضابطة للغات الطبيعية برمّتها.

١-٢- أنماط الوقائع والسمات والأدوار المحورية، أي صياغة؟

أثناء قيامنا بمراجعة عدد من مؤلفات الصرف[٦]، وفقه اللغة، والمعاجم، وكتب معاني القرآن وإعرابه[٧]، رأينا أن هذه الكتابات لم تتجاوز حدود التصنيف الأحادي، أو الثنائي، أو الثلاثي لدلالات مفردات القرآن، ولم تستطع وضع طبقات لها، نظراً لأنها لم تضع سمات أو وقائع تميز المحمولات بعضها عن بعض، كما يتبين من الخطاطة الاتية[٨].

(١)

± حركية ← { + حركية / - حركية } (حرك)

± لحظية ← { + لحظية / - لحظية } (لحظ)

± إرادة ← { + إرادة / - إرادة } (إراد)

± إنجاز ← { + إنجاز / - إنجاز } (إنج)

كما يمكن تصنيف هذا التقسيم بشكل آخر كما يلي:

(٢)

السمات ← { ملازمة / طارئة }

{ ± لحظية ← { + لحظ / - لحظ } ؛ ± حركية ← { + حرك / - حرك } }

{ ± إرادية ← { + إراد / - إراد } ؛ ± إنجازية ← { + إنج / - إنج } }

بناءً على ما سلف يمكن تبين عدد من المنطلقات للتحليل وتفسير النص القرآني:

اعتبار الآيات القرآنية نقطة انطلاق لبناء نمطية لدلالات المحمولات لا المحمولات نفسها.

١- إمكان إبراز المحمولات بمصطلحات وسائط لا سمات، تحدد نمطية الوقائع.

٢- إمكان تقسيم الوقائع (دلالات الأفعال) بحسب أربع سمات تحدد نمطية هذه الوقائع.

٣- أضف إلى ذلك إمكان تقديم صياغة صورية للآيات القرآنية كما يلي:

(٣)

[[Φ (س١) (س٢) ..... (س ن)] [(ص١) (ص٢) .....(ص ن)]]][10]

محمول — موضوعات — لواحق

حدود: موضوعات + لواحق

حمل نووي: محمول + موضوعات

حمل موسع: محمول + موضوعات + لواحق

Φ -، رمز للفعل أو نسق الأفعال.

س١-، موضوع أول يرد مع الفعل.

س٢ س ن-، موضوعان واردان مع الفعل بعد س١.

ص١-، لاحق أول يرد مع الفعل (ثانوي).

ص٢،ص ن-، لاحقان بعد اللاحق الأول.

- فالموضوعات هي العناصر المركزية في الايات القرآنية.

- واللواحق هي العناصر الثانوية في الايات القرآنيـة.

- والحدود تتكون من الموضوعات واللواحق.

- الحمل النووي هو مجموع العناصر الأصلية والرئيسة داخل الآيات وتتكون من الفعل والموضوعات.

- يتكون الحمل الموسع من الأفعال والموضوعات واللواحق.

إذا عدنا إلى العلاقة بين الوقائع[11] والسمات والأفعال فسنجد داخل النص القرآني تلازماً بين السمات الدلالية والنحوية المميزة للأفعال والدلالات الدالة عليها الأفعال.

فالحركية مثلاً تهم نمطاً من الأفعال المستمرة زمانياً ومكانياً والمتحققة بصورة ذاتية نحو: زلزل، قتل، اقترب، جاء، سقط، أكل، أبق نحو:

(٤) اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون. (الأنبياء/ ١).

(٥) إذ أبق إلى الفلك المشحون. (الصافات/ ١٤٠).

(٦) وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم. (آل عمران/ ٤٩)

(٧) أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً. (الإسراء/٩٢).

(٨) ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق (الأنعام/ ١٥١).

تهم الإرادة نمطاً من الأفعال المستمرة مع ضرورة إعطاء الحرية والاختيار لواضع الرسالة في الفعل أو عدم الفعل، فالخالق بإمكانه أن يقوم بالحدث أو لا يقوم به كما يتبين من أفعال الآيات الآتية:

(٩) كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون. (الذاريات/٥٢).

(١٠) ثم أخذت الذين كفروا فكيف كان نكير. (فاطر/ ٢٦).

(١١) فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان (طه/ ١٢١).

(١٢) وبنينا فوقكم سبعاً شداداً. (النبإ/ ١٢).

(١٣) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبين مبشرين ومنذرين. (البقرة/ ٢١٣)

(١٤) ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية. (الحاقة/ ١٧).

أما الإنجاز فيهم نمطاً ثالثاً من الأفعال وهو نمط الأفعال الدالة على حدوث شيء وتوجيهه زمنياً، فإذا وجهت الأفعال نحو الماضي تكون دالة على إنجاز ما، وإذا وجهت

واقعة الفعل نحو الحال أو الاستقبال فإن الواقعة تكون دالة على عدم إنجاز إما بالإحالة أو بالدلالة وإما بالمطلقية أو بالنسبية كما يتبين من الأنماط الآتية من ايات النص القرآني:

(١٥) فاللَّهُ يحْكُمُ (– إنجاز) بَيْنَهُمْ يوْمَ القِيامةِ. (البقرة/ ١١٣).

(١٦) واتَّبعُواْ (+ إنجــاز) ما تتْلُواْ (+ إنجــاز) الشياطينُ على مُلْكِ سُلَيْمَانَ. (البقرة/١٠٢).

(١٧) واعْلَمُواْ (– إنجاز) أنَّ اللَّه يعْلَمُ (–إنجاز) مَا في أنفُسكُمْ فاحْذَرُوهُ (– إنجاز). (البقرة/ ٢٣٥).

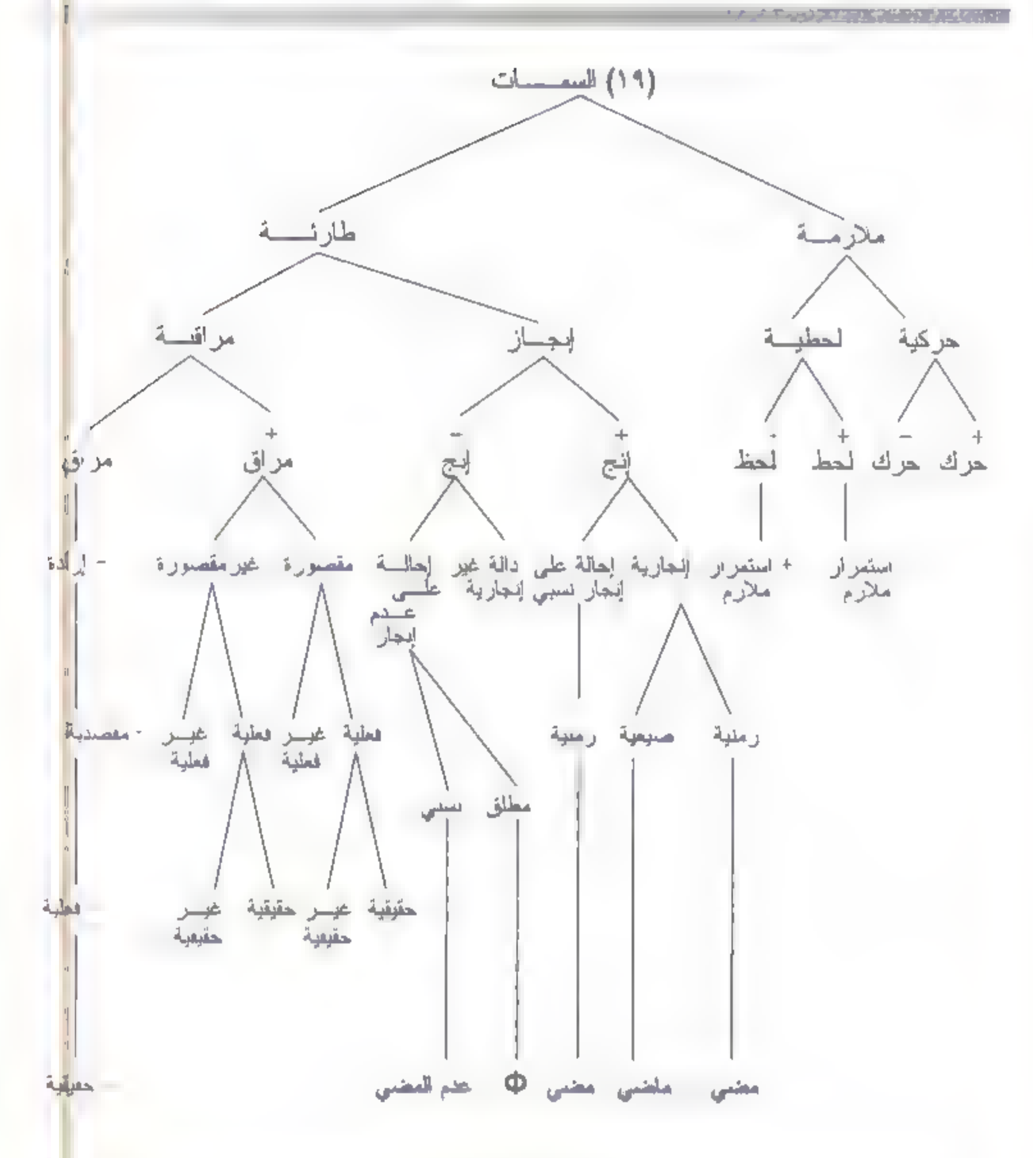
(١٨) اعْبُدُواْ (- إنجاز) اللَّه واتَّقُوهُ (– إنجاز) ذلكُمْ خيْرٌ لَّكُمْ إن كُنتُمْ تعْلمُون (+ إنجاز). (العنكبوت/١٦).

وأخيراً اللحظية التي تهم مجموعة أفعال تنقسم إلى قسمين[١٢]:

(i) قسم الأفعال اللحظية ذات الحصول الاستحالي والزمن غير المتحقق أي استحالة التحقق الزمني.

(ii) قسم الأفعال غير اللحظية ذات الوقائع غير المستمرة وغير ممكنة الحصول وينتظر أن تحصل في لحظة معينة[١٣].

على الرغم من هذه الاختلافات فإنه يمكن إيجاد طرق لضبط الأفعال بصورة أكثر دقة انطلاقاً من ترسيمة السمات الفرعية الآتية:



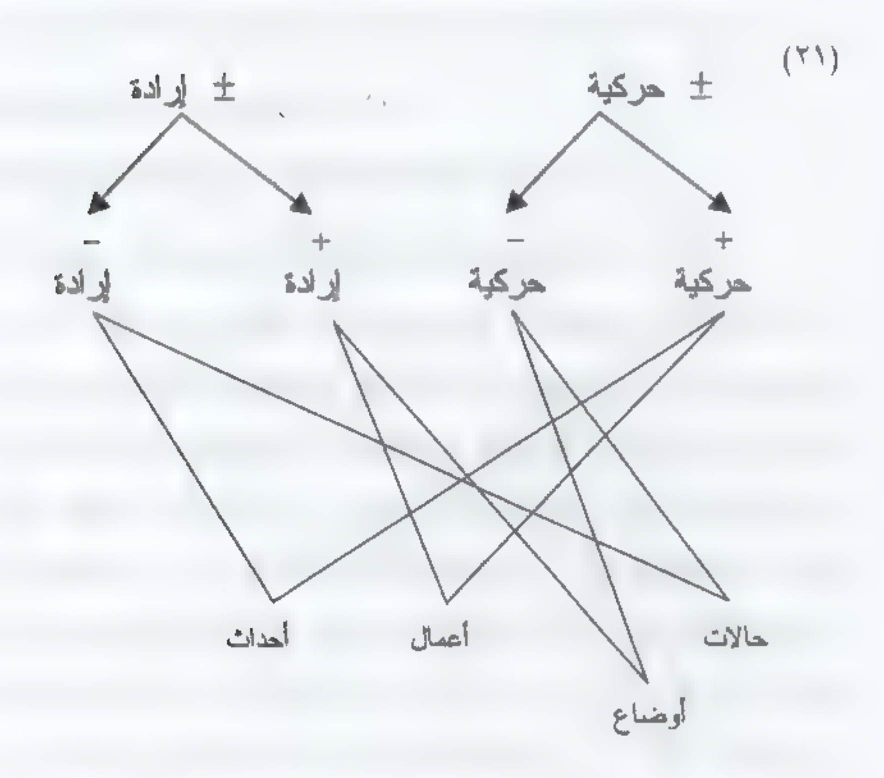
من هذه الخطاطات يمكن تصور الوقائع الدالة عليها محمولات الذكر الحكيم أو النص القراني وتقسيم الأفعال حسب خصائصها الحركية والإرادية والإنجارية واللحظية داخل النص القراني إلى أربعة أقسام أعمال وأحداث وحالات وأوضاع، كما يتبين من الخطاطة الآتية مع سماتها[١٤]:

(٢٠)

	الواقعة	
	+ حركية حدث	− حركية حدث
+ مُراقَبَة	عمل	وضع
مُراقَبَة	حدث	حالة

ويمكن صوغ ذلك بشكل أكثر وضوحاً كما يلي[١٥].

(٢١)



٢ - الافتراض المعجمي: الإنتاجية والقواعد والاطراءات الدلالية:

٢-١- الوقائع الأعمال: لنتأمل الحمول القرآنية الآتية:

(٢٢) إِذْ أَبَقَ إِلى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. (الصافات/ ١٤٠).

(٢٣) كذلك ما أتى الذين من قبلهم مّن رّسولٍ إلا قالواْ ساحرٌ أو مجنونٌ. (الذاريات/ ٥٢).

(٢٤) إلاَ مَنْ أتَى اللَّهَ بقَلْبٍ سَلِيمٍ. (الشعراء/ ٨٩).

(٢٥) ثقلتْ في السّموات والأرْض لا تأتيكمْ إلا بغْتةً. (الأعراف/ ١٨٧).

(٢٦) سيقُولُ الْمخلّفُون إذا انطلقتُمْ إلى مغانم لتأْخذُوها. (الفتح/ ١٥).

(٢٧) إذْ أوى الْفتيةُ إلى الْكهْف فقالُواْ ربّنا ءاتنا من لّدُنك رحْمةً. (الكهف/ ١٠).

(٢٨) إِنَّهُ يَبْدَؤُا الخلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ. (يونس/ ٤).

(٢٩) وألْقى الألْواح وأخذ برأْس أخيه يجُرُّهُ إليْه. (الأعراف/ ١٥٠).

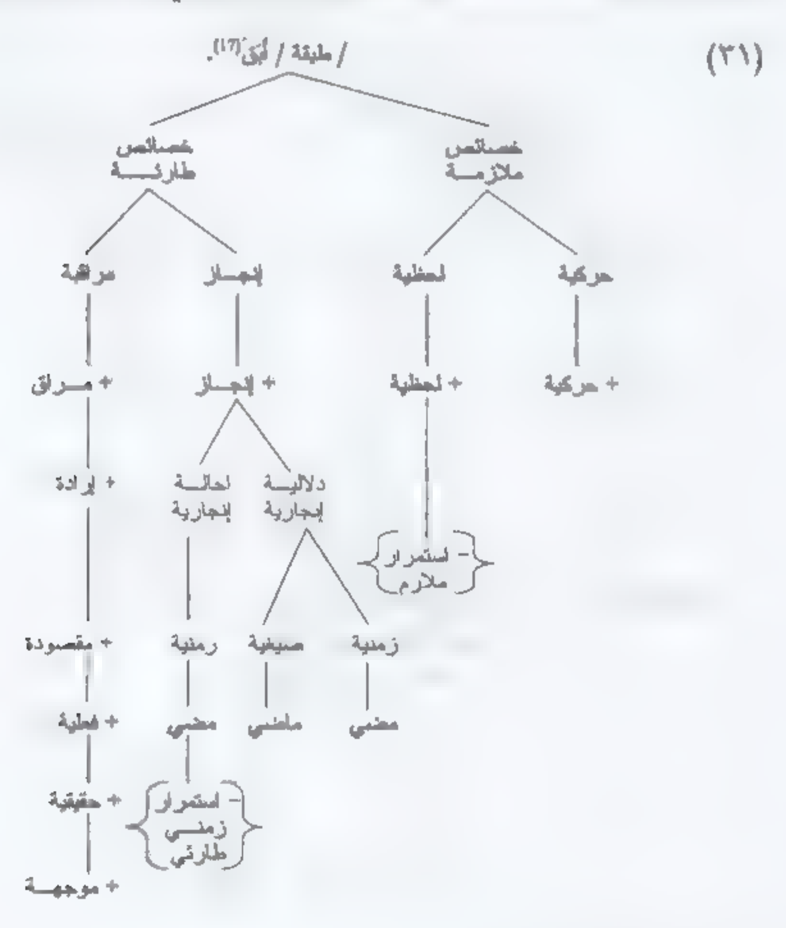
(٣٠) جعلْنا لأحدهما جنّتيْن منْ أعْنابٍ وحففْناهُما بنخْلٍ. (الكهف/ ٣٢).

يتبين من هذه الحمول القرآنية أنها تختلف فيما بينها مراعاة للأفعال الضامة لها؛ إلا أنها لا تختلف من حيث الوقائع الدالة عليها هذه الأفعال، فكلها تحيل إلى وقائع «أعمال» تتسم بالسمة + [حركية] و + [مراقبة]، مع اختلاف في البنى الداخلية لها؛ ومن ثم تعتبر هذه الأفعال مثل أبق(٢٢)، أتى(٢٣) (٢٤) (٢٥)، أخذ (٢٦)، أوى (٢٧)، بدأ (٢٨)، أخذ، ألقى، جر (٢٩)، جعل وحف (٣٠)، أفعالاً دالة وقائعها على أعمال ذات حركية وإرادة ويستلزم هذا أن ما يباين أفعالاً مثل أبق وأتى وأخذ عن أفعال مثل، زلزل وسقط ووقع هو وسيط الإرادة، أو المراقبة تعتبر الذات المساومة لهذه الأفعال مراقبة للواقعة الدالة عليها هذه الأفعال، أي مريدة لتحققها في فضاء زماني ومكاني ما، داخل عالم واقعي عيني (الدنيا) أو عالم ممكن (الأخرة). مع ذلك فهي تجيز في مجال كيفي حركي ما مع ارادة تحقيق هذه الواقعة، ففي «أبق» مثالاً في الاية (٢٢) التي نعيد إيرادها للتذكير

(٢٢) إِذْ أَبَقَ إِلى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. (الصافات/ ١٤٠).

نجد تحيزاً في مجال حركي أو حدثي معين[١٦]، وتعتبر هذه الواقعة حركية متحيزة غير محايدة، كما يعتبر تحيزها تحيزاً كيفياً، وتعتبر الحركية فيها ملازمة لها، وهذا شأن كل الأفعال الدالة على وقائع حركية، كما أن هذه الملازمة تهم كذلك سمة «اللحظية». فالواقعة تعتبر لحظية أو غير مستمرة إذ تعلم نتيجتها المترتبة على ذكرها وهي هروب الذات المراقبة من مجال فضائي إلى مجال فضائي أخر، أضف إلى ذلك اتسامها بخصائص غير ملازمة أي طارئة: وهما خاصتا الإنجاز والمراقبة، فالواقعة تتسم بسمة الإنجاز مع دلالتها على الإنجاز لا الإحالة عليه، وهذه الدلالة مطلقة وليست نسبية، إذ تم إنجازها في مجال فضائي ما، وغير مستمر لأنه يُعْلَمُ متى تحققت الواقعة في لحظة ما، وهي مراقبة لأن الذات الموارِدة للواقعة الحق في إعطاء سببٍ أو تعليل لِمَ أو لَمْ يَتِمَّ تحقيق الواقعة، وهذه الإرادة تعتبر إرادة مقصودة، ومن ثم نصوغ هذه الخصائص بالنسبة للمحمول الفعلي الأصل «أبق» كما يلي.

(٣١)



قد تختلف الأفعال[١٨] الأخرى عن «أتى» على الرغم من توافق الدلالة إما في مستوى الخصائص النحوية الداخلية وإمًا في توزيع بعض السمات بالنسبة لنفس الفعل مع تحققه في سياقات مختلفة، مثال الاختلاف الأول فعل «أتى» في الحمل القراني (٢٣) الذي نعيده هنا للتذكير:

(٢٣)كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر (الداريات/ ٥٢)

والتي نمثل لها كما يلي:

(٣٢)

(طبقة) أتى/ يأتي[19].

خصائص ملازمة

حصائص طارئة

حركيـــة

لحظيـــة

إنجـــاز

مراقبـــة

+ حركية

- لحظية

+ مراقبة

+ استمرار زمنـــي مـــلازم

- انجـــاز

+ إرادة

دلالـــة غيـــر إنجازية

استمرار زمنـــي طـــارئ

± مقصودة

زمنية

صيغية

حـــال

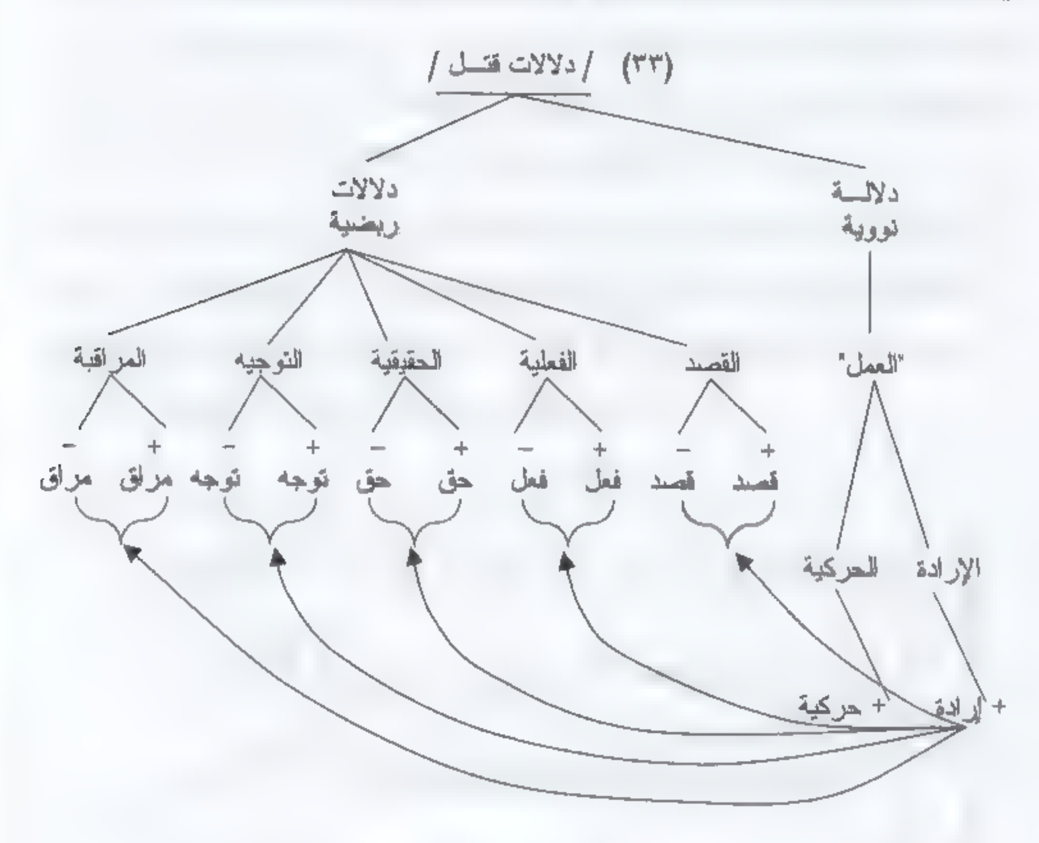
استقبال

مضارع

أمـــر

إذا تتبعنا أفعالاً أخرى نحو «قتل» فسنجد أنها تدل على إرادة ذات دلالتين، ومن ثم يمكن التمييز داخلها بين نمطين دلاليين: الدلالة الأصلية والدلالات الفرعية:

(٣٣) / دلالات قتـل /



وهذا ما يتبين من حمول النص القرآني الآتية:

(٣٤) ((فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ)). (المائدة/٣٠).

(٣٥) ((فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاماً فَقَتَلَهُ)). (الكهف/٧٤).

(٣٦) ((قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً)). (الكهف/٧١).

(٣٧) ((وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ)). (النساء/ ١٥٧).

(٣٨) ((فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ)). (الأنفال/ ١٧).

(٣٩) ((قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالأَمْسِ)). (القصص/ ١٩).

تشترك أفعال (قتل) و (خرق) داخل هذه الحمول القرآنية في خاصية الحركة والإرادة

إلا أنها تختلف في الدلالات الفرعية، فالآية الأولى (٣٤) تتميز أفعالها بالإرادة والتوجيه الدلالي والقصد والفعلية والحقيقية وفي (٣٥) تتميز بالإرادة غير المقصودة وغير الحقيقية والفعلية الموجهة، وفي (٣٦) بالإرادة وعدم القصد، وفي (٣٧) بالإرادة الموجهة والمقصودة وغير الحقيقية الفعلية، وفي (٣٨) بالإرادة المقصودة غير الحقيقية غير الفعلية وأخيراً في (٣٩) بالإرادة الموجهة وغير المقصودة والحقيقية والفعلية

بالإضافة إلى هذه التمييزات نجد أفعالاً أخرى [٢٠] دالة على أعمال مع اتسامها ببعض الخصائص الأخرى مثل الفيزيائية، والذهنية، والحيوية، وغيرها، مع إمكان دلالتها على الأنشطة، والإنجاز في مقابل الحالات، والتمام، فالأولى تتصل بالزمن غير المتطور والثانية تتصل بالزمن المتطور كما يتبين من التركيبة الآتية:

(٤٠)

الأعمال:
- أنشطة ← جرى، أسرع، ظعن، سافر، نزل، عمل، أبق، حشر، لعب
- إنجازات ← خلق، صنع، أبدع، نحت، بنى، شيد.

(زمن غير متطور)

الأعمال:
- حالات ← فرح، حزن، كره، عظم، غضب، كرم، يئس، مرض.
- تمام ← مات، توفي، وصل، ألفى، ضاع، تاه.

(زمن متطور)

٢-٢ - الوقائع الأحداث ومشكل التمثيل الدلالي[٢١]:

تعتبر هذه الوقائع حركية مميزة لعدد من الأفعال وتضم طبقة الأفعال غير الإرادية وغير الخاضعة لمراقبة الذوات الموارد لها وهذه الذوات لا تملك القوة على خلق توجيه الواقعة كما يتبين من الحمول القرآنية الآتية:

(٤١) قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أُحبُّ الأفلين. (الأنعام/ ٧٦)

(٤٢) من بعْد ما كاد يزيغُ قلُوبُ فريق مّنْهُمْ ثُمّ تاب عليْهمْ إنّهُ بهمْ رءُوفٌ رحيمٌ. (التوبة/ ١١٧)

(٤٣) لِيهْلِك منْ هلك عن بيِّنةٍ ويحيى منْ حييَ عَن بيّنَةٍ. (الأنفال/ ٤٢).

(٤٤) فلمّا تَجلّى ربُّهُ لِلْجَبلِ جعلهُ دكّاً وخرّ مُوسى صعقاً. (الأعراف ١٤٣).

(٤٥) ولا تتّخِذُواْ أيْمانكُمْ دخلا بيْنكُمْ فتزلّ قدمٌ بعْد ثُبُوتها. (النحل/ ٩٤).

(٤٦) ولا تسْئمُواْ أن تكْتُبُوهُ صغيراً أوْ كبيراً إلى أجلِه. (البقرة/ ٢٨٢).

(٤٧) فإذا سوَّيْتُهُ ونفخْتُ فيه مِن رُّوحِي فقعُواْ لهُ سَاجِدينْ. (الحجر/ ٢٩).

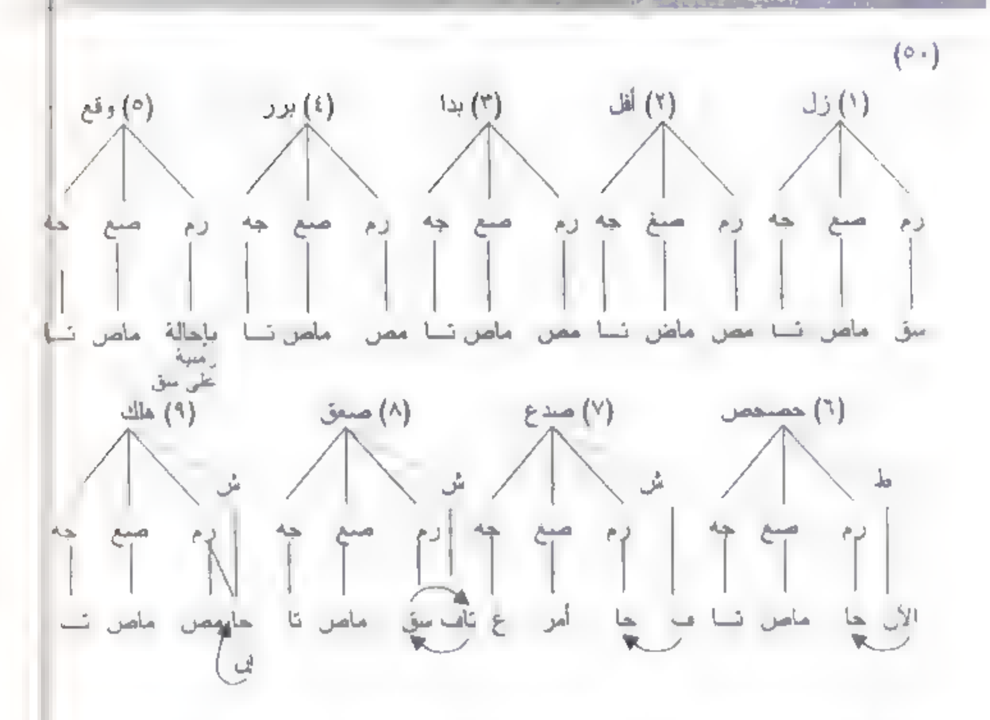
(٤٨) هَلَكَ عَنيّ سُلْطَانِيَهْ. (الحاقة/ ٢٩).

(٤٩) وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى (طه/ ٨١).

تتميز وقائع هذه المحمولات [كما نجد لدى كمري [١٩٧٦ ١٨٦] بالدلالة على التمام الجهي وعدم التمام كما تعبر عن ذلك البنية الزمنية الداخلية للوضع، أي أن الوضع ينظر إليه من الداخل لا الخارج [كمري ١٩٧٦: ٢٤-٢٥].

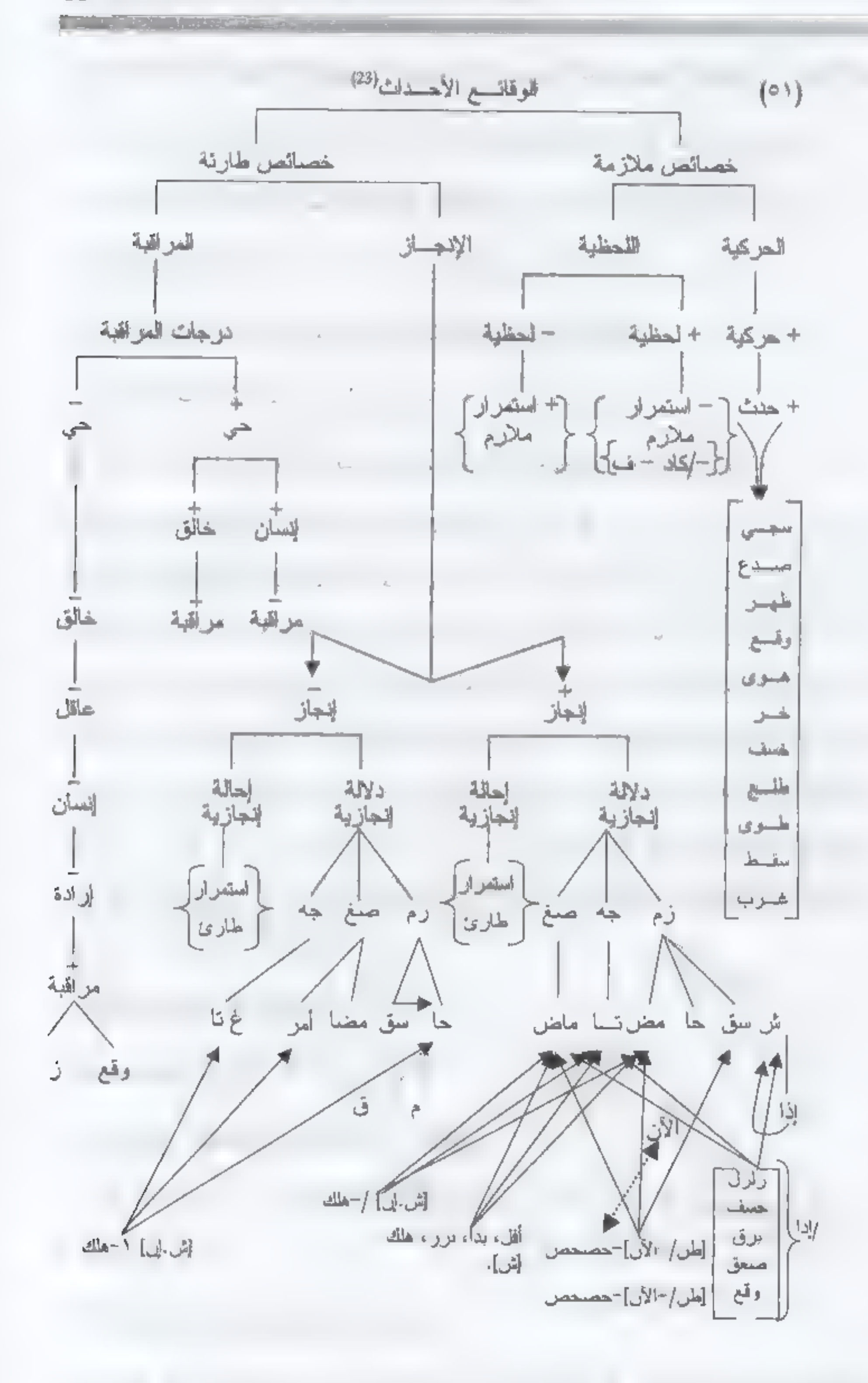
بالنسبة لأفعال القرآن. فالوقائع الأحداث هي «أوضاع» تظهر داخلها في شكل محمولات دالة على أشياء حدثت مع إرادة حدوثها بمعنى عدم مراقبة الذات المتحركة لها وعدم توجيه حركيتها أن تنقلها أو تمامها أو عدمه كما يتبين من الآيات التي أوردناها، فَبدأ تدل على التمام، و«كانوا» تدل على التمام، و«يخصون» دالة على عدم التمام، و«كانوا يخفون» برمتها دالة على «عدم التمام»، و«يزيغ» دالة على عدم التمام، و«تاب» على التمام، و«سلك» على عدم التمام وهكذا دواليك يتبين من هذا الرصد أن هنالك تنوعاً يظهر بوضوح في هذه الوقائع من حيث الدلالة الزمانية والجهية والإحالة الزمنية وكذلك تنوع الخصائص الجهية للارتباط بإحدى المؤشرات النحوية مثل «الفاء الابتدائية والاستئنافية وإذا الشرطية، قد، الفاء مع إذا، لما، الفاء مع قد، إن مع الفاء، وكذلك ورود بعض الظروف نحو «الأن». ويتبين هذا التداخل أو عدمه بين الوقائع الأحداث من الرسوم الاتية [٢٢]

(٥٠)



تتضح هذه التعالقات من بين الوقائع والأحداث والأزمنة والجهات والصيغ من خلال

هذه الخطاطة العامة:


(٥١)
الوقائع الأحداث(23)
خصائص ملازمة
خصائص طارئة
الحركية
اللحظية
الإنجاز
المراقبة
+ حركية
+ لحظية
- لحظية
درجات المراقبة
+ حدث
- استمرار ملازم
+ استمرار ملازم
حي
حي
إنسان
خالق
مراقبة
مراقبة
خالق
عاقل
إنسان
إرادة
مراقبة
وقع
ز
سجى
صدع
ظهر
وقع
هوى
خر
خسف
طلع
طوى
سقط
شرب
إنجاز
إنجاز
دلالة إنجازية
إحالة إنجازية
دلالة إنجازية
إحالة إنجازية
استمرار طارئ
استمرار طارئ
زم
جه
صغ
رم
صغ
جه
ماض
تا
مض
حا
سق
ش
حا
سق
مضا
أمر
غ تا
إذا
الآن
زلزل
خسف
برق
صعق
وقع
إذا
[ش.إ.] /-هلك
أفل، بدا، درر، هلك
[ش.]
[ش.إ.] ١-هلك
[ظ/ الآن]-حصحص
[ظ/-الآن]-حصحص

٢-٣- الوقائع الحالات بين التوجه النفسي والتوجيه المنطقي - الدلالي:

تعتبر أفعال الحمول القرآنية الاتية دالة على حالات معبرة عن سجايا نفسية

(٥٢) **لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع ءاياتك من قبل أن نذل ونخزى.** (طه/ ١٣٤)

(٥٣) **إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً.** (النساء/ ٢٢).

(٥٤) **وما يخدعون إلا أنفسهمْ وما يشعرُونَ** (البقرة/ ٩).

(٥٥) **قال إنّما أشكوا بثّي وحزني إلى الله.** (يوسف/ ٨٦).

(٥٦) **سواءٌ علينا أجزعنا أمْ صبرْنا ما لنا من مَحيصٍ.** (إبراهيم/ ٢١).

لاحظنا أنه بالنسبة للأفعال الدالة وقائعها على أعمال تتميز بكونها [+فيريائية]، أما بالنسبة لوقائع المحمولات الحالات فتتميز بكونها تردد فيزيائية نحو عبس، مرض، كبر، كثر، قل، ألم، أو نفسية نحو صدق، ذل، صلح، حسن، ضاق، شعر، فرح، شغف، خبث، أو روحية نحو غوى، توفى، بعث، نشر، نلاحظ كذلك أنه يطرد داخل النص القراني ورود هذه الأفعال، وكل المحمولات الدالة وقائعها على حالات مرتبطة بنفسية المتكلم ثم فيريائية فروحية. والروحية تتميز بورودها هي والنفسية أكثر في الايات المكية أما الفيزيائية متكثر في الايات المدنية، وهذا يرجع إلى تركيز الإسلام في بداياته على الجانب الروحي كما تتميز بالتناهي والتمام مع اختلاف في البنية الداخلية، والمقاييس التي توظف لتمييز هذا النمط أو الطبقة من الأفعال هي:

(٥٧) **مقياس التطور الزمني**[٢٤]:

«حيث تظهر مع الأزمنة المتطورة».

(٥٨) **مقياس الاستمرار الزمني الملازم**[٢٥]:

«يكون استمرار تحقق هذه الوقائع استمراراً ملازماً مع الزمان المضي والصيغة الماضي».

(٥٩) **مقياس الإنجاز الجهي الطارئ**[٢٦]:

«تتحقق هذه الوقائع مع دلالات إنجازية جهية دالة على التمام مع الزمن الماضي

والصيغة الماضية، ودالة على عدم التمام مع زمن الحال أو الاستقبال وصيغة المضارع أو الأمر، ثم مع إحالات إنجازية دالة على عدم استمرار طارئ».

(٦٠) **مقياس الحركية(٢٧)**:

«تعتبر هذه الوقائع غير حركية».

(٦١) **مقياس المراقبة:**

«تتميز الذات المواردة للمحمولات الدالة وقائعها على حالات بكونها لا تقوم بأي دور في توجيه أو إرادة القيام بالواقعة».

(٦٢) **مقياس المنفذية:**

«يتسم موضوع المحمولات الدالة على حالات لكونه غير منفذ للواقعة: لأنه غير مريد لها».

II ٤- الوقائع الأوضاع ومشكل التمثيل الدلالي لها(٢٨):

تعتبر أفعال الحمول القرآنية الآتية دالة وقائعها على أعمال:

(٦٣) **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُواْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُواْ**. (الأنفال/ ٤٥).

(٦٤) **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ**. (الرحمن/ ٢٧).

(٦٥) **وَحَفِظْنَاهَا مِن كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ**. (الحجر/ ١٧).

(٦٦) **فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى**. (الحجر/ ٣٠-٣١).

(٦٧) **وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**. (الأنعام/ ١٣).

(٦٨) **عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ** . (البقرة/ ١٨٧).

(٦٩) **وَلَكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ**. (التوبة/ ٤٢).

يتبين من محمولات هذه الحمول القرآنية أن وقائعها تتسم بالإرادة مع عدم الحركية واللحظية مع المراقبة وعدم الإنجاز أو الإنجاز كما يتضح من الصياغات الصورية الآتية:

(٦٤) **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ**. (الرحمن/ ٢٧).

[حرك] [+لحظ] بقي + [[+مراق] س١ مالك [+إنج] س٢ متق].

(٦٥) وحفظناها من كلّ شيطانٍ رجيم. (الحجر/ ١٧).

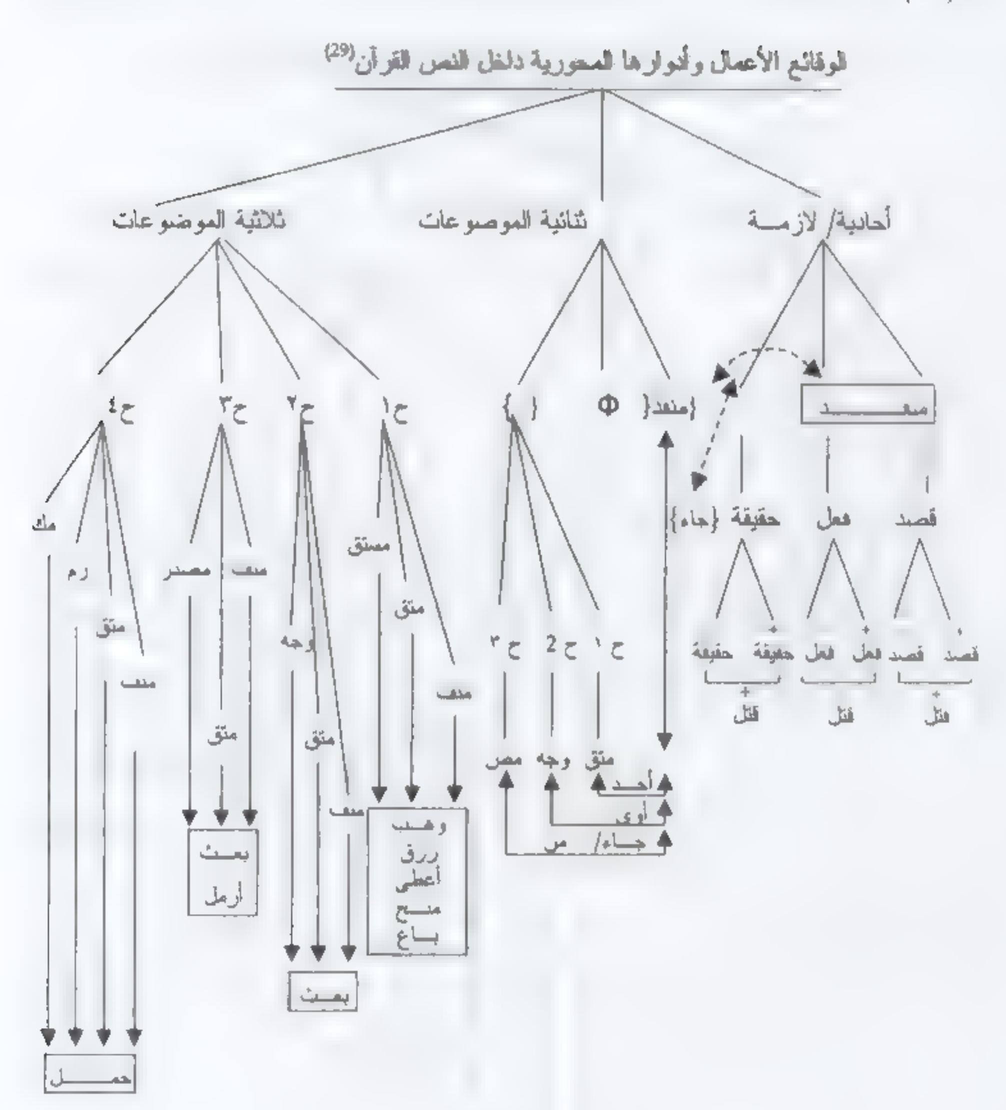
[- حرك] [+ لحظ] حفظ ف [[+مراق] ص١ مالك[+إنج] س٢ متق].

هكذا تظهر سمات الأفعال ووسائطها مع حمولها داخل النص القرآني مع ورود عدد من الأدوار المحورية بالنسبة لكل محمول فعلي أصل أو مشتق وهذا ما تبين من التمثيلات (٦٤) و (٦٨) و(٦٥) حيث ورد الدور المحوري (متض أو متوضع) مع الأفعال ذات السمة [+فيرياني] والدور «مالك» مع الأفعال ذات السمة [+ذهني] من عرف، علم، أدرك، وعى، الخ...

٢-٨- الوقائع الأعمال والأحداث والحالات والأوضاع ومشكل التمثيل للأدوار المحورية:

تعتبر الأدوار المحورية التي اقترحت داخل العديد من الأطر النظرية إما قاصرة عن أن تمثل لمحمولات القران أو النص القرآني، وإما مختصرة إلى الحد الذي يجعلها لا تفي بما نروم الوصول إليه، وتعتبر اقتراحات غروبر (١٩٦٧) وجاكندوف (٨٢) و(٨٦) وسيمون ديك (٧٨) و(٩١) ودكروت (١٩٨٦) وبولكشتاين (٨١) و(٨٣) وكوفيت (٨٥) وفيلمور (٦٨) مندرجة ضمن هذا النمط، من ثم نصوغ التمثيلات الاتية كاقتراح إسهاماً منا في بلورة تصور واضح وكامل لمشكل الأدوار المحورية وهي بالتوالي (٧٠) بالنسبة للوقائع الأعمال و(٧١) بالنسبة للوقائع الأحداث و(٧٢) بالنسبة للوقائع الأوضاع وأخيراً (٧٣) بالنسبة للوقائع الحالات مع أدوارها المحورية.

(٧٠)


الوقائع الأعمال وأدوارها المحورية داخل النص القرآن(29)
أحادية/ لازمة
ثنائية الموضوعات
ثلاثية الموضوعات
متعد
قصد
فعل
حقيقة
{جاء}
قتل
منفذ
Φ
ح١
ح٢
ح٣
ح٤
متق
وجه
مصر
أحد
أوى
جاء/ مر
ممتق
منف
مصدر
رم
وهب
رزق
أعطى
منح
باع
بعث
أرسل
حمل

(٧١)

الوقائع الأحداث وأدوارها المحورية داخل النص القرآني

أحادية الموضوع

ح١ ح٢

حي حي

معان مطاوع

ثنائية الموضوع

ح١ ح٢ ح٣ ح٤ ح٥ ح٦

+ + + + + + − + + − − +

حي حي حي حي حي حي حي حي حي حي حي حي

مطاوع منق

معان منق

معان مح

معان سبب

معان علة

قوة معان

ثلاثية الموضوع

ح١ ح٢ ح٣

+ + +

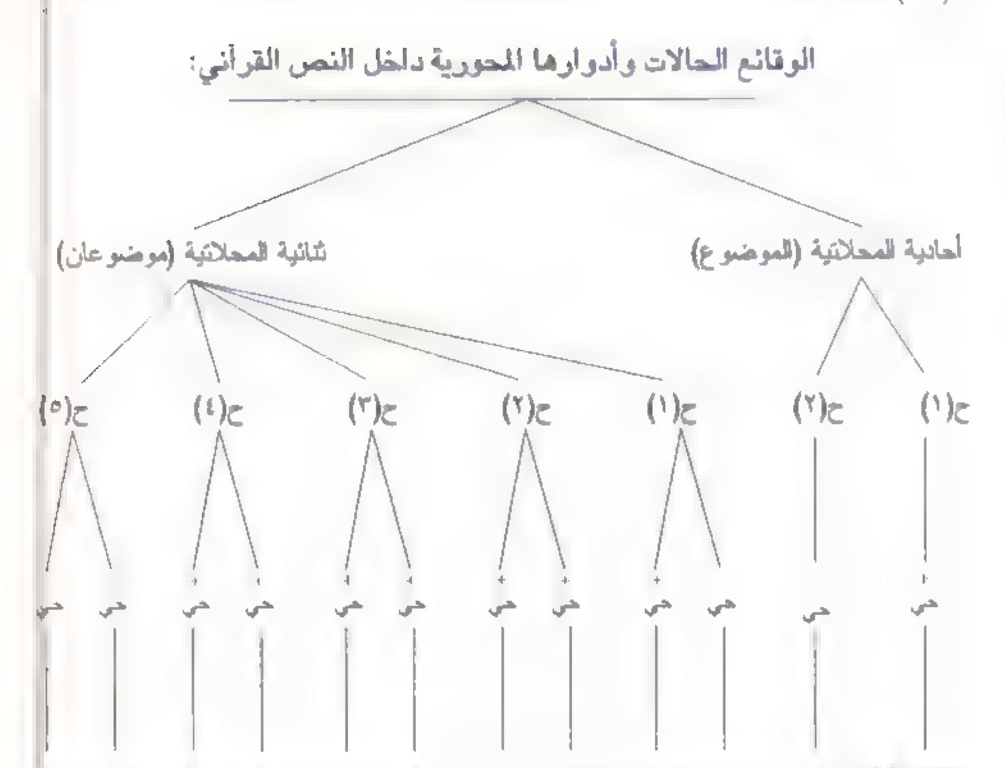
قوة ملف منق قوة صف وجه قو صف مصدر

(٧٢)

الوقائع الأوضاع وأدوارها المحورية داخل النص القرآني

- أحادية الموضوع
  - حالة (١)
    - + فيزيائي
      - متموضع
  - حالة (٢)
    - + ذهني
      - مالــك
- ثنائية الموضوعات
  - حالة (١)
    - متموضع مكان
  - حالة (٢)
    - متموضع متقبل
  - حالة (٣)
    - مالك متقبل
- ثلاثية الموضوعات
  - حالة (١)
    - متموضع
  - حالة (٢)
    - متقبـل
  - حالة (٣)
    - مكـان

(٧٣)



يتبين من الخطاطات (٧٠) (٧١) (٧٢) و (٧٣) أن هناك تعالُقاً ضرورياً بين البنية الصرفية والبنية المحمولية – الموضوعية، أي البنية المنطقية الدلالية، ومن جهة أخرى بين الوقائع الدالة عليها محمولات النص القراني، والأدوار المحورية، أو الدلالية المسندة الى موضوعات الحمل نحو الأدوار المحورية الأتية[٢]:

- الهدف (المتقبل) – يمثل الذات المتأثرة بواسطة مراقب أو مُريد وقوة ما (منفد أو متموضع).
- مستقبل : يمثل الذات التي ينقل إليها شيء ما.
- وجهة : يمثل الذات التي انتقل نحوها شيء ما.

- مصدر : يمثل الذات التي انتقل منها أو صدر عنها شيء ما.

- مكان : المحل حيث تحل ذات ما.

- زمان : هو الفضاء الزمني الذي فيه ذات ما.

وهذا ما يتبين من التراكيب القرآنية الآتية مع بنياتها الحَمْلية:

(٧٤) الْحَمْدُ لله الّذي وهبَ لي على الْكبر إسْمَاعيل وإسْحاق. (إبراهيم/ ٣٩).

وهب ف [عمل] الله {منفذ} {إسماعيل وإسحاق} {متقبل} إبراهيم {مستقبل}

(٧٥) ثُمّ بعثْنا من بعْدهم مُوسى بئاياتِنا إلى فِرْعوْنَ وملإيْهِ (الأعراف/ ١٠٣).

بعث ف [عمل] ما (الله {منفذ} موسى {منفذ} {فرعون وملئه} {وجهة}

(٧٦) قالوا يا ويْلنا مَن بعثنا مِن مرْقدنا. (يس/ ٥٢). مصدر

بعث ف [عمل] من {منفذ} نا { أهل الكهف } متقبل مرقد {مصدر}

(٧٧) من إلَهٌ غيْرُ الله يأتيكُم بليْلٍ تسْكُنون. (القصص/ ٧٢)

سكن ف [وضع] أنتم {متموضع} ليل {زمان}

(٧٨) وإذْ قِيل لهمُ اسْكُنواْ هذهِ الْقرْية وكُلواْ منها حيْثُ شِئتمْ. (الأعراف/ ١٦١).

سكن ف [وضع] هـم {متموضع} قرية {مكان}

(٧٩) فإذا جاء وعْدُ أُولاهُما بعثْنا عليْكُمْ عباداً لّنا أُولي بأسٍ شديدٍ. (الإسراء/ ٥).

أ- بعث ف (س١· خالق (س١)) منف (س٢· ي (س٢)) متق (س٣. إنسان (س٣)) وجه.

ب-] ما] تا] مض نسبب بعث ف (ع١ س ١: إله (س١) منف

(ن ج ذ س ١: عباد (س ٢)) متق

(ع ج س٣ { بنو إسرائيل } (س ٣)) وجهة]]]

(٨٠) وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى . (القصص/ ٢٠).

أ- جاء ف (س١: حي (س١)) منف (س٢: ظرف (س٢)).

ب- [ما [تا [مض طق جاء ف (ن١ ذ س١: رجل (س١)).

(ع١ ذس٢: {أقصى المدينة} (س٢)) متق]]]

(٨١) فلمّا جنّ عليه الليْلُ رءا كوْكباً قال هذا ربّي. (الأنعام/ ٧٦).

[[+حرك] [-لحظ] [- استمرار ملازم] [+زمن متطور] [+تمام] [ما] جنُّ ف

[-مراقب] [-حي] (س١)) حديث (مطاوع)]

(٨٢) بل بدا لهُم مّا كانُواْ يُخفُون من قبلُ. (الأنعام/ ٢٨)

[[+حرك] [لحظ] [+استمرار ملازم] [+زمن متطور] [تا] [ما] بدا ف

[مراق] [حي] (س١)) حدث (مطاوع) [+إنجاز] [-استمرار طارئ] [س٢)) متقبل]

(٨٣) ولمّا برزُواْ لجالُوت وجُنُوده قالُواْ ربّنا أفرغْ عليْنا صبْراً. (البقرة/ ٢٥٠).

[[+حرك] [-لحظ] [+مت ملاز] [+زم متط] [تا] [ما]

[مراق] [+حي] (س١)) حدث/ معاني [+إنج] [-مت طار] (س٢)) متفق]

(٨٤) يُسبّحُون لهُ باللّيْل والنّهار وهُمْ لا يسْئمُون. (فصلت/ ٣٨).

[[+حرك] [-لحظ] [+مت ملاز] [+زم تط] [ع تا] [مفا] سئم ف

[مراق] [+حي] (س١)) معان [+ إنج] [- ست طار] (س٢)) سبب]

إلى جانب خاصة عدم الحركية وعدم المراقبة المتسمة بها الوقائع الحالات للمحمولات الواردة في النص القرآني وحموله نجد خصائص زمنية صيغية وجهية أخرى نسوقها كما يلي:

(٨٥) الإطار المحمولي (Predicative Frame) لحمول الوقائع الحالات[٣١]:

[[-حرك] [-لحظ] [+ استمرار ملازم] [+زمن متطور] ⚲ ⚲

[[-مراقبة] (س١)) ⌐ [-إنجاز] [-استمرار طاريء] (س٢)) ⌐]]

⚲ : محمول.

⚲ : المقولة التي ينتمي إليها المحمول (فعل، صفة .. ..).

⌐ : الدور المحوري الذي يحمله الموضوع س١ وس٢.

س١ وس٢: محلات الحدود الموضوعات.

يمكن صورنة هذا الإطار بشكل آخر:

(٨٦) ⚲ ف ← [١ ــ + س ١ + س ٢] [س ١ ــ [-مراق]]

[+ف]

[-- حرك]

[لحظ] [س ٢ ــ [+ إنجاز] [-استمرار طارئ]]

[+ استمرار ملازم]

[+ زمن متطور]

من أمثلة ذلك الآية الكريمة الآتية وبنيتها الحملية[٣٢] (أ) ثم (ب):

(٨٧) **مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقاً.** (الكهف/ ٣١).

أ- [[- حرك] [لحظ] [+ مت ملاز] [+ زم تط] حسن ف

ب- [- إراد] [-مراق] [-حي] (س١)) محتمل [+إنج] [- ست طار] [- حي] (س٢)) وعي]

يتبين من هذه الحمول القرآنية وتمثيلاتها الصورية نمط الوقائع الدالة عليها محمولاتها والأدوار المحورية (الدلالية) الحاملة لها موضوعاتها بحسب طبيعة المحلاتية ونوعيتها، وهذا ما تدل عليه الخطاطات التي أوردناها سلفاً والتي تُجْرَى كذلك على ما يرتبط بالمحمولات الفعلية الأصول أو الصيغ التي تأتي نتيجة إضافة مجموعة من اللواصق من

قبيل الهمزة في «أفعل» والتضعيف في فعَّل والتاء والتضعيف في تفعَّل والنون في «انفعل» وغيرها، ثم ضرورة صوغ المدخل المعجمي للواصق كما يلي:

(٨٨)

(أ) مقولة.
(ب) ضم سمات تركيبية: زمان، جهة، صيغة.
(ج) ضم سمات إعرابية.
(د) التوافر على أدوار دلالية.
(هـ) التوافر على أدوار تداولية.
(ز) حمل تمثيل صواتي – صرفي.

من ثم تصاغ هذه الخصائص الواجب توافرها في كل صُرْفَةٍ أو لاصقةٍ في شكل مجموعة سمات تمثل لذلك بصيغة «فَعَّلَ» وسماتها الواجب توافرها داخل النص القرآني مع مختلف الاطراءات داخل هذا النص برمته وهي:

(٨٩) مح (فعَّل) ←

(+ استمرار زمني ملازم)
(+ قوة دلالية)
(+ تقوية دلالية)
(+ ضغط دلالي)
(+ تكرار حدثي)
(+ إرادة)
(+ مراقبة)
(+ جهة غير تامة)
(+ تكثير جهي)
(+ زمن حالي)
(– لحظية)
(+ إنجاز)
(– استمرار زمني طارئ)
(– سكون)
– / .. .. ..

استنتاجات مفتوحة:

(١) إثبات عدم الكفاية النفسية للعلاقة التي تبنتها مجموعة من الكتابات مثل مقال سيمون ديك (١٩٨٥) والمتوكل (٨٩) وشومسكي (٨٦) بين الوقائع التي تدل عليها الأفعال والأدوار المحورية العاملة لها الموضوعات الواردة للفعل.

(٢) اقترحنا ونقترح أن تعوض الوظيفة العدمية (Zero Function) الاخذة لها الأدوار المحورية الضامة لها الحمول المتوافرة على محمولات دالة وقائعها على حالات بالوظيفة المعاني (Experiencer) في حال حمل الموضوع للسمة [+ حي] والوظيفة متحمل (Undergoer) في حال حمل الموضوع للسمة [–حي.]

(٣) بالإمكان تنميط الأدوار المحورية والوقائع الدالة عليها محمولات النص القرآني كما يلي حيث ترد الوظيفة أو الدور المحوري الذي تحمله أفعال النص القراني داخل حموله في الخانة (أ) والوقائع الذي تدل عليها الأفعال في الخانة (ب)

الأدوار المحورية		الوقائع المساوقة لها نمطياً داخل حمول النص القرآني
منفذ	Agent	عمل (Action)
متقبل (هدف)	Goal	عمل – وضع – (Position) حدث (Process)
مستقبل	Recipient	عمل (– حدث)
وجهة	Direction	عمل (- حدث)
مصدر	Source	عمل (– حدث)
متموضع	Position	وضع (فيزيائي)
قوة	Force	حدث
حدث	Process	حدث
مكان	Locative	وضع – حالة (State)
مالك	Possessor	وضع (ذهني)
زمان	Temporal	وضع – حالة
معاني	Experiencer	حالة (+ حي) – حدث
متحمل	Undergoer	حالة (– حي)
مطاوع	Inchoative	حدث (– حي)

(٤) توصلنا إلى أن هناك دوراً لبعض السمات في اشتقاق العديد من المحمولات داخل النص القرآني نحو:

- دور السمة (– مراقبة) في اشتقاق المحمولات الأحادية والثنائية المحلاتية
- دور السمة (+ حركية) ← اشتقاق المطاوعة والتقوية الدلالية.
- دور السمة (– مراقبة) ← اشتقاق المعاناة.
- دور السمة (+ مراقبة + حركية) ← اشتقاق المحمولات الثلاثية المحلاتية.
- دور السمة (+ إنجاز) ← اشتقاق المحمولات الثنائية والمفعول المتأثر (Affected Object)
- دور السمة (حي) ← اشتقاق المطاوعة، التحمل والتقوية الدلالية (Semantic Power)
- دور السمة (+حي) ← المعاناة، السببية، العلة الحسية.
- دور السمة (– حركية) (– إرادة) ← في توليد التراكيب الضامة لمحمولات أحادية
- دور السمة (+ حركية) (+ إرادة) ← المطاوعة.

(٥) هنالك آثار للعديد من القواعد الدلالية مثل التفسير المقولي والوظيفي والتعديل الدلالي والتركيبي والتداولي بالتقليص أو التوسيع أو المحافظة.

(٦) أمكننا التمييز داخل النص القراني بين المحلاتية التركيبية التي تضم الوظائف النحوية والمحلاتية الدلالية التي تهم الأدوار المحورية، والمحلاتية التداولية التي تهم الأدوار التداولية ومنها ما اقترحنا تسميته بالإرادة المقصودة وغير المقصودة والإرادة الحقيقية وغير الحقيقية والفعلية وغير الفعلية والموجهة وغير الموجهة والفاعل أو المنفذ الإرادي والمنفذ غير الإرادي والمفعول المتأثر والمفعول غير المتأثر.

((٧) يميز داخل حمول النص القراني بين الحمول المُدْمجَة والحمول المُدْمِجة فالأولَى تشكل حمولاً حدوداً وتضم الحمول المصوغة اسمياً وغير المصوغة اسمياً؛ وتندرج الحمول الضامة لأسماء الفاعلين والمفعولين ضمن هذا النمط من الحمول، إذ يأخذ الحد الثاني الضام لها دوراً محورياً هدفاً ووظيفة نحوية مفعولاً ودوراً تداولياً بؤرة الجديدة وحالة إعرابية وَفَاقاً للرأس الاسمي الضام له.

(٨) ضبطنا جميع الأدوار المحورية (الدلالية) لجميع أنساق الأفعال داخل النص القرآني.

(٩) عدم اعتبار التقابل الجهي تام / غير تام أو إنجاز / عدم إنجاز في النص القراني تقابلاً جهياً مطلقاً من حيث إحالته الزمنية بل ذو إحالة زمنية نسبية

(١٠) يعبر عن الزمن داخل القرآن أو النص القراني الكريم مراعاة لعدد من المؤشرات التركيبية مثل إذا، إذ، س - سوف، أ. وانطلاقاً من التقابلات الجهية.

(١١) اقترحنا إضافة بعض المفاهيم والمصطلحات لتعويض بعض النقصان الحاصل في الأدبيات اللسانية المعاصرة في وصف الأفعال ودلالاتها مثل التضمن النووي (الأصلي)، للربط بين دلالة المحمول ومحورية موضوعاته، والتضمن الربطي (الفرعي) للدلالة على العلاقة بين المحمول ولواحقه، وكذلك التضمن النحوي (إسناد العلاقات النحوية)، والتقوية الدلالية (كما هو شأن: قَدَّس)، والقوة الدلالية (كما هو شأن: غَلَّق)، والضغط الدلالي (كما هو شأن: ذَبَّحَ وقَتَّلَ).

الهوامش

(١) تضم الأفعال والمشتقات الفعلية والاسمية

(٢) المتوكل، أحمد، نظرية المعنى في الفكر اللغوي العربي القديم.

(٣) البرامترات قواعد وقيود ترتبط بالمبادئ التي يضمها النحو الكلي

(٤) الزبيدي، مرتضى، تاج العروس

(٥) المتوكل، أحمد ١٩٨٨م، قضايا معجمية

(٦) شرف الدين، م. عبد السلام ١٩٨٨م، الفعليات، شلاش، هاشم طه، ١٩٧١م، أوزان الفعل ومعانيها.

(٧) الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه ١٩٨٨م.

(8) Casper, De groot "Predicate Formation in F G." 1986.

(٩) الوقائع هي الدلالات التي تدل عليها المحمولات لتحديد أنماطها وطبيعتها، ثم وظائفها الدلالية.

(١٠) لهلال، محمد ١٩٩٨، معجم مفردات القرآن الكريم دراسة دلالية وتركيبية وصرفية (دكتوراه دولة)

(١١) المتوكل، أحمد ١٩٨٨م، قضايا معجمية.

(12) Clark H and S E Haviland (1974) Psychological Processes and Linguistic Explanation In D Cohen ed [91-124]. U S.A

(13) Connolly, J and S Dik (1989), Functional Grammar and Computer, Dordrecht, Foris

(14) Dik, S (1980) Studies in Functional Grammar, London/ New York / A.P PP [37-49]

(15) Groot Casper Predicates and Features in Bolkestein etal eds b pp 71 84]

- Lahlal, M (forthcoming) "Towards a Unified theory of Nominalized Constructions in Arabic in LC.

(16) Mackenzie, J.L. (1987) "The Representation of Nominal Predicates in the Fund" WPFG 25.

(١٧) لهلال، محمد، مرجع سابق [ص ١٤٣].

(١٨) قطرب، أبو محمد، مثلثات قطرب.

(١٩) نفسه (صفحة ١٤٥)

(٢٠) ابن القوطية، محمد ١٩٥٢م، الأفعال

(٢١) لهلال محمد ١٩٩٨، معجم مفردات القرآن الكريم دراسة دلالية وتركيبية وصرفية د د جامعة الحسن الثاني المحمدية، المغرب.

(٢٢) نفسه [ص ٢٥٤].

(٢٣) نفسه [ص ٢٢٩].

(24) Mackenzie, J. Lachlan (1983), "Nominal Predicates in F G of English

(25) Mackenzie, J L. (1987) ."The representation of nominal predicates in the fund, WPFG 25 [pp 84 93]

(26) Comrie, B (1985) Cambridge Mac [p 85]

(27) Mulder, Hotge (1988) Non-accusative second arguments of two-place verbs in ancient Greek, in A.R

(28) Koopman, H (1984) the syntax of Verbs, Dordrecht, F [pp 96-102]

(٢٩) لهلال، محمد ١٩٩٦ نفسه [ص ٢٩٥.

(30) - Kayne, R (1983) p. 94

Iragaki, N. and Gary D. P (1983) "Pragmatic Constraints on subject and agent, in Dik (ed) (1983) selection"

(31) Groot Casper (1989) Predicate structure in F G of Hungarian Dordrecht Foris"

(32) Dik, Simon (1989) The theory of F G Part I [p 197]

مسرد المصادر والمراجع المعتمدة باللغة العربية

القرآن الكريم (برواية حفص)

أبو جيب سعدي.

- القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨م.

الأشموني نور الدين علي أبو الحسن علي بن محمد.

- شرح الأشموني. القاهرة ١٩٥٥.

الأصفهاني.

- مفردات ألفاظ القران. تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم ١٩٩٢.

أنيس، إبراهيم (وآخرون).

- المعجم الوسيط، ج ٢.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد.

- الإنصاف في مسائل الخلاف. تحقيق م.م. عبد الحميد، طبعة المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦١م.

ابن الجزري

- النشر في القراءات العشر. تصحيح ومراجعة علي الضبّاغ، دار الفكر ج٢.

ابن جني، أبو الفتح عثمان..

- المنصف. تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. طبعة مصر ١٩٥٤م

خالد الأزهري.

- شرح التصريح على التوضيح. القاهرة د.ت.

ابن الخشّاب، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد.

- المرتجل. دمشق ١٩٧٢

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن.

- الاشتقاق. تحقيق وشرح عبدالسلام هارون. بيروت ١٩٧٩م.

شرف الدين، محمود عبد السلام

- الفعليات، دار الكتب المصرية ١٩٨٢م.

ابن عصفور الاشبيلي، أبو الحسن علي بن مؤمن.

- الممتع في التصريف. تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت (ط٣/ ١٩٧٨).

قطرب، أبو محمد علي بن المستنير.

- مثلثات قطرب، الدار العربية للكتاب تونس (١٩٧٨).

ابن القوطية، محمد بن عمر الأندلسي.

- الأفعال (ط مصر (١٩٥٢))

ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد.

- الألفية. ط دار الفكر ط ٦.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل.

- الأصول في النحو. تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

الزجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري.

- معاني القرآن وإعرابه. شرح وتحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت ط١، ١٩٨٨.

لهلال، محمد.

- المحمولات غير الفعلية واشتقاقها في اللغة العربية ش.د.ج.ع ١٩٨٨. كلية آداب، الرباط

- بنية الفعل في القرآن الكريم دراسة وظيفية تداولية. د.د.ع ١٩٩١ كلية آداب المحمدية.

- معجم مفردات القرآن الكريم د.د ١٩٩٨ كلية الآداب المحمدية.

المتوكل، أحمد.

- دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة البيضاء (١٩٨٦).

- من قضايا الرابط في اللغة العربية. ط دار النجاح الجديدة منشورات عكاظ (١٩٨٨).

- قضايا معجمية المحمولات الفعلية المشتقة. منشورات سمير الرباط ١٩٨٨.

References

- Allowood, J.L. G and O Dagl (1977) logic in linguistics, Cambridge: C.U.P.

- Aronoff, Mark (1976) word formation in generative grammar, Cambridge, Mass MIT; press.

- Bach, Emmon and Robert T. Harms, eds, (1968) Universal in linguistic theory, New York Holf, Rinehart and Winston.

- Bartsch, Renate (1976), the grammar of adverbials, Amsterdam, North fi Holland.

- Bolinger, Dwight (1978) "Intonation across langauaes", in Greengerge, ed, 1978, vol 2 471 524

- Bolkestein, A Machtelt (1980) problems in the description of modal verbs, A investigation of latin, Assen, van Gorcum.

- Bolkestein, A Machtelt (1983) "Genitive and dative possessors in latin", in Dik, ed., 1983-55-91.

- Bolkestein, A. Machtelt (1985), "Discourse and Case Marking: three place predicated in latin", in C.Touratier, ed, syntaxe et latin, 191-225. Aix en provens, universite de provence.

Bolkestein, A Machtelt (1981) and al, predication and Expression in fanctional grammar, London, academic press

- Bolkestein, A Machetelt etal (eds) (1985) Predicates and terms in functional grammar, Dordrecht, Forin pub.

- Carnap, Rundolf (1956): Meaning and necessity, a study in semantics and modal logic Chicago, phoenix.

- Chomsky, Noam, (1957). Syntactic structures, the Hague, Mouton.

- Chomsky, Noam, (1965). Aspects of the theory of syntax, Cambridge, Mass, MIT, Press.

- Chomsky, Noam (1981 a) Lectures on government and Binding, Dordrecht: Foris.

- Chomsky Noam (1981 c) Principles and parameters in syntactic theory, in Hornstein, N, and D Light foot (des), Explanations in linguistics (46-123).

Chomsky Noam (1982) Some concepts and Consequences of the theory of government and Binding Cambridge, Mass: MIT, Press

- Chomsky, Noam (1986 a) Knowledge of language, ITS nature, origin and Use, New York praeger

- Chomsky, Noam (1986 b) Barriers, Cambridge Mass MIT Press.

- Chomsky, Noam (1988 a) language and problems of knowledge the Managua lectures, A Cambridge, Mass. MIT Press.

- Chung, Sandra a,d Alant imberlake (1985) "Tense, Aspect, and mood", in shopen, ed, 1985 vol III, 202-258.

- Clark, Eve V (1978) "Locationals, existential, Locative and Possessive constructions" in Greenberg, ed, 1978, vol 4, 85 126.

Clark, Herbert H, and Evev Clark (1977) "Psychology and language, an Introduction to psycholinguistics", New York Harcourt Brace Jovanovich

- Clark, H H, and S E, Haviland (1974) (1974) "Psychological Processes and linguistic explanation" in D. Cohen, ed, explaining Linguistic phenomena; 91-124 Washington, Hemisphere.

- Comrie, Bernard (1976) Aspect, Cambridge, University, Press.

Comrie, Bernard (1981) Language Universals and linguistic typology, oxford, black well.

Comrie, Bernard (1985) Tense, Cambridge U Press

Connolly joth H (1983) "Placement rules and syntactic templates" in Dik, ed, 1983. 247-266.

Connolly John H and Simonl Dik, eds (1989) Functional Grammar and the Computer, Dordrecht forio (Forthcoming).

Craig, Collette (ed) (1986) Noun classes and categorization, Amsterdam, Benjaminfs.

Dahl, Oesten (1979) "Typology of sentence negation", linguistics 17 (1979) 79-106.

Dik, simon C. (1975 b) "the semantic representation of manner adverbials", In A.Kraak, ed, linguistics in the Netherlands (1972) (1973) 96-121.

Dik, Simon, C (1972) Functional grammar, Amsterdam, North-Holland (3d printing 1981 dodrecht, Foris)

Dik, Simon, C (1979) "Raising in functional grammar", lingua 47 (1979) 1999-140

Dik, Simon, C (1980) studies in Functional grammar, London/ New York, Academic Press.

Dik, simon, C (1981) "Embedded themes in spoken dutch: two ways out" in bolkestein et al, 1981, 113-124

Dik Simon, C (1983 b) "Two constraints on relators and what they can do for" us in Dik, ed, 1983, 167-298

Dik simon, C (1985 a) "Formal and semantic adjustment of derived constructions" in Bolkestein et al eds, 1985 b, 1-28.

Dik Simon (1986) "On the Notion" Functional Explanation", Belgian journal of linguistics 1, 11-52 (= WPFG 11).

Dik, Simon, C (1987 d) "A typology of entities" in au wera and gossans, eds, 197. 1-20

Dik, Simon C (1988 a) "Toward a unified cognitive language", in worlds behin words, essays in honor of prof Dr Doste leuven, Univ of leuven.

Dik, Simon (1989). The theory of functional grammar. Part I the structure of the clause. Dordrecht Holland/ Providence RI U.S.A ñ Foris publications

Dowty, David R (1979) word meaning and Montague grammar, the semantics of verbs and times in generative grammar and Montague s PTG, Dordrech reidel

Abstract

Towards Building a Way of Signification in the Holy Quranic Terms

Dr. Muhammad Lihlal

Ancient Arab Islamic researchers cared about the language of the Holy Quran. They considered it a symbol of their intense identity signifying the stages they have reached in Islamic Shariah. Therefore, we do not find any authors of Usool and Tafsir, readings, or Fiqh who do not portray the highly connected relationship between the Arabic language and Islam, for the Arabic language is the language of Muslims. They considered the perception of signification in the Holy Quran a necessary condition for the understanding of religion. No one can deny the efforts they exerted in understanding these significances. From this perspective, a number of important contemporary Arabic linguists, from the East and the Magrib, exerted an effort in the study of the style and meanings of the language of the Holy Quran. For this we followed in the footsteps in describing these items especially the predicates and terms in functional grammar.



زوال الشك والظنون بعناية المحدثين بنقد المتون

د. عبد العزيز صغير دخان*

* أستاذ الحديث وعلومه المشارك - كلية الدراسات العربية والإسلامية بدبي.



ملخص البحث:

يعرضُ هذا البحثُ لمسألة طالما زلّت فيه أقدام وضلّت فيها أفهام، والتبس الحقَ فيها على أقوام وأقوام، وتتعلّق بشبهة أثارها بعضُ المستشرقين وغيرُهم حول السنّة ورجالها، مُفادُها أنّ المحدثين لم يكونوا يُعيرون أهمية كبيرةً لنقد المتون وكشف ما فيها من مخالفات وأخطاء وأوهام، ولم يهتموا أيضا بالفقه الذي دلّت عليه متونُ الأحاديث، ولم يعتنوا بطرق الاستنباط التي تُعين على معرفة الحكم الشرعي، فقد شغلهم الاهتمامُ بنقد الأسانيد والبحث في أحوال الرجال، عن الالتفات إلى المتون والاهتمام بها، وكان من نتيجة هذا أن تسرّبتْ إلى متون السنة جُملةٌ من الأحاديث ترفضها أصول الشريعة والعقل والحوادث التاريخية.

وليس هذا البحثُ بأوّل ما كُتب في الجواب عن هذه الشبهة، ولكنْ حسبُه أن ينال شرف المشاركةِ في هذا الباب، رجاء التّشرُّفِ بخدمةِ السنّةِ النبوية والانضواءِ تحت ظلالِها الوارفةِ.

وليس هذا البحثُ بأوّل ما كُتب في ذلك، ولكنْ حسبُه أن يكون مُساهمةً في هذا الباب، ومُشاركةً في هذا السبيل، رجاء التّشرُّف بخدمةِ السنّة النبوية والانضواء تحت ظلالِها الوارفة.



مقدمة

الحمد لله وحده، منه نستمدّ العَونَ والتوفيقَ وحُسنَ سلوك الطريق، ونشهد أن لا إله إلاّ الله، الملكُ الحقُّ الجديرُ بالعبادة والحقيقُ. ونَشهد أنّ محمداً عبدُه ورسولُه أكرمُ نبيّ وأفضلُ مخلوق، ﷺ وبارك، وعلى آله الطيّبين الطاهرين ذوي المنازل العامرةِ والخصالِ الغامرةِ والقلوب الطاهرة، وعلى أصحابِه الأطهارِ الأبرارِ رُهبانِ اللّيل وفُرسانِ النهار، وعلى مَن اقتدى بهم واقتفى أثرَهم ونهج منهجَهم إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فإنّ الناظرَ في كُتُب المُحدِّثين ومُصنَّفاتهم ليَأخذُه العجبُ ويَستبدّ به الطربُ وهو يَرقُب هذه الجهودَ العظيمةَ التي بُذلت لحفظ سُنّةِ النبيّ ﷺ، فقد وعَى الصحابة رضي الله عنهم وصيّةَ رسولِ الله ﷺ التي ألقاها إليهم قبلَ وفاته، وهي قولُه:« تركتُ فيكم ما إن تَمسكتم بهما لن تَضلوا بعدي أبدا كتابَ الله وسنتي»[1]، فاستودعوا صدورَهم آياتِ الذكر الحكيم وأحاديثَ المصطفى ﷺ، وحرصوا عليهما أشدَّ الحرص، وزادوا على هذا بأن كتبوا القرآنَ كلَّه وكثيراً من السُّنة فيما تيسر لهم من وسائلَ كالجلود والحجارة والعظام وغيرِ ذلك.

وقد أدرك الصحابةُ أنّ حديثَ النبي ﷺ دينٌ، ينبغي أن يُؤخذَ عن أهله فتثبّتوا في روايته وقَبوله، ولكن - لغلبة التقوى والورع عليهم وانعدامِ الكذب في تلك الأيام - لم يكن أحدُهم يَتّهمُ الآخرَ بالكذب أو الزيادةِ في الحديث، وما وقع منهم من ذلك فإنما كان من باب الخطأ الذي لا يكاد يَسلم منه أحدٌ .

استمر هذا حالُهم مع السنة، حتى وقعتِ الأحداثُ الأليمةُ التي كان من نتائجها أن قُتِل الإمامان عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وغيرُهما من الصحابة رضي الله عنهم، وظهرتِ الفِرقُ المنحرفةُ التي أعطت لنفسها حقَّ تفسيرِ النصوص من الكتاب والسنة بما يتوافق مع آرائها وأهوائها، ولمّا أعيا البعضَ ذلك، عَمدوا إلى وضع الحديث على النبي ﷺ لتقوية مذاهبهم وبدعهم.

عندئذٍ قام الصحابةُ بواجبهم في الدفاع عن السنة، فلم يَعودوا يَقبلون الحديث من كل أحد، بل أصبحوا يعتنون بالنَّظر في حال الراوي. قال ابنُ سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنةُ قالوا: سمُّوا لنا رجالكم، فيُنظرُ إلى أهل السنة فيؤخذ حديثُهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يُؤخذ حديثُهم»[٢].

وابنُ سيرين أحدُ أجلّة التابعين، وهو يتحدّث عن حال الصحابة، فهم لم يعودوا يكتفون بالخبر يأتي به الرجلُ منقطعاً، بل لا بدّ أن يُسنِده، من أجل أن يُعرف حالُ هذا القائل أو الناقل عنه، فيُعطى حقَّه من القَبول أو الرفض.

بل إنّ ابن عباس نُقل عنه أكثرُ من نصّ حَرص فيه على بيان هذا التحوّل الذي حدث في حياة الصحابة.

فقد أخرج الإمامُ مسلمٌ في مُقدِّمته على صحيحه، عن طاوُس قال: جاء هذا إلى ابْن عبَّاس - يعْني بُشيْر بْن كعْب - فجعل يُحدِّثُهُ فقال لهُ ابْنُ عبَّاس: عُدْ لحديث كذا وكذا فعاد لهُ ثُمَّ حدَّثهُ فقال لهُ: عُدْ لحديث كذا وكذا فعادَ لهُ فقال لهُ: ما أدْري أعرفتَ حديثي كُلَّهُ وأنْكرْت هذا أمْ أنْكرْت حديثي كُلَّهُ وعرفْت هذا فقال لهُ ابْنُ عبَّاس: «إنَّا كُنَّا نُحدّثُ عنْ رسُول الله ﷺ إذْ لمْ يكُنْ يُكْذبُ عليْه فلمَّا ركب النَّاسُ الصَّعْب والذَّلُول تركْنا الْحديث عنْهُ»[٣].

وفي رواية أخرى أنّه قال له: «إنَّما كُنَّا نحْفظُ الْحديث والْحديثُ يُحْفظُ عنْ رسُول الله ﷺ فأمَّا إذْ ركبْتُمْ كُلَّ صعْبٍ وذلُولٍ فهيْهات»[٤].

وفي رواية أخرى عن مجاهد قال: جاءَ بُشيْرٌ الْعدويُّ إلى ابْن عبَّاس فجعل يُحدِّثُ ويقُولُ: قال رسُولُ اللَّه ﷺ قال رسُولُ اللَّه ﷺ فجعل ابْنُ عبَّاس لا يأْذنُ لحديثه - يعني لا يصغي إليه ولا يسمعه -، ولا ينْظُرُ إليْه فقال: يا ابْن عبَّاس مالي لا أراك تسْمعُ لحديثي أُحدِّثُك عنْ رسُول اللَّه ﷺ ولا تسْمعُ فقال ابْنُ عبَّاس: «إنَّا كُنَّا مرَّةً إذا سمعْنا رجُلًا يقُولُ: قال رسُولُ اللَّه ﷺ ابْتدرتْهُ أبْصارُنا وأصْغيْنا إليْه بآذاننا فلمَّا ركب النَّاسُ الصَّعْب والذَّلُول[٥] لمْ نأْخُذْ من النَّاس إلا ما نعْرفُ»[٦].

ومن هذه الأقوال والتصرّفات تشكلت قواعدُ علم الحديث التي ضُبطت بها قوانينُ الرواية وشروطُها وصفاتُ الراوي الذي يُقبل حديثُه أو يردّ.

وهكذا يُمكن القولُ بكلِّ وضوح أنَّ ما فعله الصحابةُ مِن التثبّت في المرحلة الأولى، ثمَّ ما فعلوه لاحقاً من الحرص على معرفة النَّقَلَة وأحوالِهم يُعتبر البدايةَ الأولى والصحيحةَ لنشأةِ قواعدِ علوم الحديث التي تتضمَّن النظرَ في الراوي والمَروي.

وهكذا كان الصحابةُ هم أوّلَ من وضع نواةَ علم الحديث وشروطِ الرواية وقوانينِها، ثم خلف من بعدهم خَلَف صالحٌ من العلماء، فتوسعوا في شروطِ قَبول الرواية وتتبعوا الأحاديثَ فبيَّنوا عِللَها وميَّزوا صحيحَها من سقيمها، ووضعوا كثيراً من القواعد في هذا الشأن، إلاّ أنَّ هذه القواعدَ والشروطَ لم تُدوَّنْ في مُصنَّفاتٍ خاصةٍ، بل كانت مُنتشرةً في ثنايا مُصنفات الحديث يَعرفها العلماءُ ويَحفظونها ويُطبّقونها على الرواة والأحاديث، ولعلَّ أولَّ مؤلَّف تضمن شيئاً من ذلك هو كتابُ الرسالة للإمام الشافعي، ثم مقدمةُ الإمام مسلم وغيرُهما.

ثم أعقبَ هذا تدوينُ هذه المصطلحات والقواعد، إلاّ أنّ تدوينَها لم يكن في كتاب واحد يَجمع كلَّ ذلك، بل أُفرِد كلُّ نوعٍ أو قاعدةٍ أو مُصطلحٍ في كتاب خاص، ولم يوجد إلى ذلك الحين كتابٌ يَضم كلَّ قواعد علوم الحديث أو مُعظمَها.

وكان مِن نتائج هذه القواعدِ أن صار للإسناد أهميةٌ كبرى في قَبول الأحاديث وردِّها، وتناقل العلماءُ قولَ الإمام ابنِ المبارَك: «الإسنادُ من الدين، ولولا الإسنادُ لقال مَن شاء ما شاء»[٧].

ودُقّق النظرُ في أسباب الضعف التي تطرأُ على الأسانيد وتمّ التمييزُ بينها، فهناك المُرسل والمنقطع والمُعضَل والمُدلَّس، وهناك المضطرِبُ والمُدرَجُ والشاذّ والمُنكَرُ، وغيرُ ذلك من أسباب الضّعفِ التي تُخلُّ باتّصال السند.

ونُظِر في رواة الأسانيد، ومُحّصَ حالُ كلّ راوٍ وعُرِف شأنُه وعُلمت درجتُه في سلّم الجرح والتعديل، وانقسمت أسبابُ الضَّعف باعتبار ذلك إلى ما يُخلُّ بعدالة الراوي، وإلى ما يُخلّ بضبطه، في تفصيلات كثيرةٍ عميقةٍ دقيقةٍ، تدلّ على مَبلغ الجُهد العظيم الذي بذله هؤلاء الكرامُ من علماء السلف أسوةً بسلفهم الصالح من أصحاب رسول الله ﷺ

وأدّى هذا إلى ظهور المُصنفاتِ العظيمةِ في الرجال، وشيوعِ الجرح والتعديل في

الرواة حمايةً للسنة وصيانةً لها ودفاعاً عنها، ولم يتردّد المُحدِّثُ أن يَطعن في أبيه أو أخيه أو قريبه إذا تعلّق ذلك بالسنة وحمايتها.

روى الإمامُ مسلمٌ في مقدّمة صحيحه، من طريق عُبيد الله بن عمرو، قال: قال زيد - يعني ابنَ أبي أُنيسة -: «لا تأخذوا عن أخي»[8] يعني يحيى بنَ أبي أنيسة، وقد أجمع أصحابُ الحديث على ترك حديثه.

وسُئل الإمامُ عليُّ بنُ المديني عن حال أبيه عبدِ الله بن جعفر، فقال: سَلُوا غيري، فلمّا أعادوا عليه، أطرق برأسه وقال: إنّه الدِّين. يعني أنّه ضعيفٌ. وكان لا يحدّث عنه، أو يُحدِّث عنه ويُشير إلى ما في حديثه من الضّعف[9].

وأمثلةُ هذا لا يَحصرُها كتابٌ، وفيما ذكرناه بعضُ الدّلالة على المقصود، والله الموفق إلى الصواب.

استقرار علم الجرح والتعديل

لقد تضافرت نصوصٌ كثيرةٌ في بيان مشروعية الجرح والتعديل، وأكّدها العلماءُ في كثير من أقوالهم المتواترة، إذ ما لا يتمّ الواجبُ إلاّ به فهو واجبٌ، وحفظُ السنّة وصيانتُها لا يتمّ إلاّ بالبحث في أحوال الرواة ومعرفة حقيقتهم، وبيان الأحاديث التي رووها والمعاني التي نقلوها، فتعيّن هذا الواجبُ.

وتتضح أهميةُ هذا العلم إذا عرفنا أنّه الطريقُ إلى معرفةِ صحيح الحديث وضعيفِه، ومعرفةِ حقيقةِ نَقَلةِ الحديث من حيث العدالةُ والضبطُ.

والأدلّةُ على ذلك أظهرُ من أن تُذكر، ويكفينا من القرآن قولُه تعالى: ﴿يا أيُّها الّذين آمنُوا إن جاءكُمْ فاسقٌ بنَبأ فتبيّنُوا أن تُصيبُوا قومًا بجهالة فتُصبحُوا على ما فعلتُمْ نادِمين﴾. (الحجرات: ٦). وفي قراءة حمزة والكسائي: ﴿فتثبّتوا﴾.

قال الإمامُ ابنُ كثير رحمه الله في تفسير هذه الآية: «يأمر تعالى بالتثبّت في خبر الفاسق ليُحتاطَ له، لئلاّ يُحكمَ بقوله، فيكونَ في نفس الأمر كاذباً أو مُخطئاً، فيكونَ الحاكمُ بقوله قد اقتفى وراءه، وقد نهى الله عزّ وجل عن اتباع سبيل المفسدين، ومن ها هنا امتنع طوائفُ من العلماء من قَبول رواية مجهولِ الحال؛ لاحتمال فسقِه في نفس الأمر، وقَبِلَها

آخرون؛ لأنّا إنّما أُمِرْنا بالتثبّت عند خبر الفاسق، وهذا ليس بمُحَقَّق الفِسق؛ لأنّه مجهولُ الحال». [1]

ومِن أدلّةِ القرآن الواردةِ في هذا الباب قولُه تعالى: ﴿**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ للّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾. (المائدة ٨).

ونستطيع أن نُقرِّر أنّ معنى هذه الآيةِ ونظائرِها هو أهمُّ قاعدة قام عليها منهجُ الجرح والتعديل عند المحدثين، وفرّع عليها العلماءُ كثيراً من القواعد والضوابط التي تَحكُم هذا العلمَ وتُوضّح حدودَه وتُبرز قيودَه، وتُبيِّن ما يُحمد فيه وما يُذمّ، وما يجوز وما لا يجوز.

ومجموعُ الآيات في هذا الباب تأمرُ بتفحّص الروايات والأخبار والنُّقول، وتُرشدُ إلى وجوبِ التّحقق من أحوالِ رُواتها ونَقلتها، وتُلزم القائمين على هذا الأمر بالتزام العدل كيفما كانت النتيجةُ، وكائناً من كان المقصودُ بالحكم جرحاً أو تعديلاً، وطرحِ روايةِ مَن ثبت فِسقُه، أو حامت حوله شبهةٌ مِن ذلك، وفي كلّ هذا الذي ذكرنا قواعدُ لقَبول الرواية وردِّها.

بهذه الضوابطِ وغيرِها وما أكثرَها حُفظت السُّنةُ النبويةُ الشريفة، وكان من نتيجة ذلك أن رُدّت أحاديثُ لم تَثبتْ أمام مقاييس هذا العلم، سواء تعلّق السبب بالراوي أو بالمتن الذي ورد على أنّه حديث نبويّ شريف.

فبالنسبة للراوي اشترط علماءُ هذا الفنّ أن يتوفّر فيه من الشروط والضوابط ما يجعلُ حديثَه جديراً بالقَبول والاحتجاج، فتكلّموا في عدالة الراوي واشتراطِها والمعاني التي تَدخلُ ضِمْنَها، فجعلوا من ذلك أن يكونَ الراوي مسلماً عاقلاً بالغاً، مُلتزماً بالشريعة غيرَ مُرتكبٍ للكبائر التي يُفسَّق بها، غيرَ مُصِرٍّ على صغائرَ تَقدح في عدالته أيضا، بعيداً عما يُشين مُروءته ويُسقطها.

وتَكلّموا في ضَبط الراوي، فاشترطُوا فيه سواء كان طالباً (في مرحلة التحمّل) أو شيخاً (في مرحلة الأداء) أن يكونَ ضابطاً لما يَسمعه أو يُؤدِّيه، سواء كانت الوسيلةُ الحفظَ أو القراءةَ من الكتاب، مُتنبّهاً غيرَ مُغفّل ولاساهٍ، إلى غيرِ ذلك من المعاني الدقيقةِ التي

تُؤدّي في النهاية إلى الاطمئنان إلى أنّ ما تلقّاه هذا الطالبُ كان على وجهٍ صحيحٍ وسليم، أو أنّ ما أدّاه هذا الشيخُ كان على وجهٍ مضبوطٍ ليس فيه تصحيفٌ ولا تحريفٌ ولا خطأٌ في السند أو المتن.

أمّا مُتونُ الأحاديث فوضعوا لها أيضا مجموعةً من القواعد الدقيقة التي لا يكاد يُفلت منها حديثٌ حتى يُعرفَ حالُه. فاشترطوا في مَتن الحديث ألاّ يُخالفَ قواطعَ النصوص الأخرى، سواء من القرآن أو السنة، أو ما قام الإجماعُ على وَفقه، أو ما أحاله العقلُ ويكونُ مع ذلك لا يَقبل التأويل، أو يكونُ هذا الحديثُ من الركاكةِ في المعاني بحيث يُقطع - أو يُظنّ على الأقل - بعدم صحّةِ نِسبته إلى رسول الله ﷺ، إلى غيرِ ذلك من القواعد والضوابط الدقيقة.

ولم يقفْ هؤلاءُ العلماءُ عند هذا الحدّ، بل اعتكفوا على تصنيفِ مُؤلَّفاتٍ ضمّنوها هذه الأحاديثَ الضعيفةَ أو المكذوبة والموضوعة، وبذلوها للناس، وحذّروا الناس من الكذّابين والوضّاعين، وصنّفوا أيضاً الكُتُبَ في بيان أسمائهم وأحوالهم، وغيرِ ذلك من التفاصيلِ التي عَرّتِ الكذّابين وفَضَحَتْهم وبيّنتْ أحاديثَهم التي اختلقوها ووضعوها، وبيّنتْ حالَ الضعفاء وأحاديثِهم التي أخطأوا فيها، وأوضحتْ أحوالَ المجاهيل ودرجاتِهم في الجهالة، وقيمةَ الأحاديث الواردةِ عنهم.

ثمّ قام جهابذةُ العلماء فأفردوا حديثَ رسول الله ﷺ بالتصنيف، وسلكوا في ذلك مسلكَ الانتقاء والاختيار، حيث تُعرض الأحاديثُ على أشدِّ قواعد التثبّت وأقواها، فما سلم منها من العلل وكان في درجات الصحّة العليا أو المتوسّطة أفردوه بالتصنيف، وميّزوه عن غيره من الأحاديث التي لا تَسلم من مقال وضعف، وهكذا ظهرت أمّهات الكتب التي كتب الله لها القبولَ في قلوب الناس وعقولِهم. ويَقف على رأس قائمة هذه المصنّفات العظيمة الصحيحان (صحيح البخاري وصحيح مسلم)، والمؤلّفاتُ التي التزم أصحابُها الصحّةَ كصحيح ابن خزيمة وابن حبّان، أو المصنّفاتُ التي لم يَشترط أصحابُها الصحّةَ، ولكنّهم ساقوها بأسانيدها، اعتماداً على القاعدة المشهورة «من أسند فقد أحال»، ممّا فتح الباب واسعاً أمام العلماء ليدرسوا أسانيدَها ويتفقّدوا أحوالَ نَقَلَتِها ويَحكموا عليها بما يقتضيه النظرُ الصحيح والبحثُ السليم.

ولمّا كان علمُ الحديث ودراسةُ الأسانيد علماً اجتهادياً وُضعت قواعدُه عبرَ أحقابٍ طويلة من الزمن، وعبرَ جهودٍ طويلة من العلماء، فلم يَزل العلماءُ قديماً وحديثاً يَتشرّفون بالانضمام إلى هذا الموكبِ العظيم، فينظرون في الأسانيد ويدقّقون فيها، ويجتهدون في الحكم عليها، وَفق تلك القواعدِ والضوابط التي شكّلت علماً لم تَحْظَ به أمّةٌ من الأمم السابقة أو اللاحقة.

الفرية الكبيرة

ورُغم كلِّ هذه المآثر الظاهرةِ والجهودِ الباهرة، فإنّ المحدّثين لم يَسلَموا من ألسنة السُّوء والطعن والتجريح، فقد وُجِّهتْ إليهم تُهمُ التقصير والتفريطِ في جوانبَ من البحث العلمي، فاتُّهموا بأنّ منهجهم لم يكن عِلمياً، ولم يكن متكاملاً، وكان من ضِمن هذه التهم تُهمةٌ طالما تردّدتْ على ألسنةِ المَخدوعين من المُفكرين والمُثقفين المسلمين وأساتذتهم المستشرقين، بسببِ جهلِ الصِّنف الأوّل وسوءِ فهمه لنصوص الحديث، وسوءِ طَويّةِ الصِّنف الثّاني ورغبتِهم في الكيد للإسلام والمسلمين.

وهذه التهمةُ تتعلّق بما يُردّده هؤلاء مِن أنّ المحدّثين لم يَعتنوا بالمتون عنايتَهم بالأسانيد، وأنّ جُلَّ اهتمامهم كان مُنصبّاً على دراسة الرجال والحكمِ على الأحاديث من خلالِ ذلك، وإغفالِ النظر في صحّة المتون وسلامتِها من التناقُض أو الخطأ أو البُطلان.

ونُبادِر فنقول إنّ هذه التهمةَ فِريةٌ مُفتراة ودسيسة مُبتغاة وشُبهة مُنتقاة، أُريدَ بها - عَلِم مَن علم وجَهل من جهل - الإساءةُ إلى منابع الإسلام والطعنُ في أئمّته ورجاله، وزرعُ البلبلة في نفوس أبنائه ونشرُ الفوضى الفكرية، وفتحُ الباب للعابثين للعبث بتراث الأمّة وميراثها العلمي الكبير.

لقد صوّر المستشرقون مَنهجَ المحدثين وأعمالَهم العلميةَ القيّمةَ بصورة شائنة شائهة، وقد تولّى كِبْرَ هذه الفِريةِ وحَمَلَ رايتَها جولد تسيهر المستشرقُ المَجَريُّ اليهوديُّ، الذي فاق غيرَه، حتى اعتبر المَخدوعون به أنّ ما توصّل إليه نتائجُ لا تَقبلُ المُناقشة، وأصبح الجميعُ يُحيلون عليه عند التعرّض للقضايا الأساسية والتّفصيلات الجزئية[١١].

ولكن مَن عرف حقيقةَ أكثرِ هؤلاء المستشرقين لم يَصعُبْ عليه أن يُدرك لماذا هذه الحملةُ الشرسةُ على الإسلام عقيدةً وشريعةً وتاريخاً[١٢].

ولقد كان لعصر الانحطاط الذي مرّتْ به الأمّةُ الإسلامية، والانبهارِ الذي حصل بالثورة الصناعية في أوربا أثرٌ كبيرٌ في اندفاع بعض أبناء المسلمين إلى تقليد الغرب في كلّ شيء، ومن ثمّ وقعوا فريسةً سهلةً ولقمةً سائغةً لكتابات المستشرقين المُشوّهة لتاريخ الإسلامَ ورجاله.

وفي هذه الصفحات من البحث سنحاول - بحول الله وقوته - أن نُسلّط بعضَ الضوء على هذه المسألة، ونُورد من كلام العلماء سلفاً وخلفاً ومن جهودهم ومؤلفاتهم ومصنفاتهم ما يَردُّ هذه التهمةَ، ويدفعُ هذه الشبهةَ، ويُثبتُ أنّ اهتمامَ المحدّثين وغيرِهم بالمتون ونقدِها والدعوةِ إلى معرفة معانيها وجوانبِ الفقه فيها أمرٌ يكاد يفوقُ اهتمامَهم بالسند ودراسةِ رجاله ومعرفةِ أحواله.

ونشير - قبل الشروع في المقصود - إلى أنّ هناك - من المعاصِرين - مَن تناول هذه المسألة بالبحث ضمن الحديث عن شُبهات المستشرقين حول السنة، وردّ مطاعنهم ومطاعن تلامذتهم، الذين أشربوا أغراضَهم وأمراضَهم، فلم يَعُودوا يرون إلاّ بعيونهم ولا يسمعون إلاّ بآذانهم، ولا يفهمون ولا يعون إلاّ بعقولهم.

وقد رجعْنا إلى بعضِ هذه الكُتب واستفدنا منها فائدةً عامّةً، وقد ذكرنا بعضها ضمن قائمةِ المصادر والمراجع.

هذا، وقد قسّمنا كلامَنا في هذا البحث إلى فصلين:

الفصل الأول: تحدّثنا فيه عن طبيعة هذه الشبهة، ثمّ حصرنا الأسباب التي كانت وراء نشوءِ مثلِ هذه الشبهات.

الفصل الثاني: استعرضنا فيه أدلّةَ العلماء وجهودَهم في خدمة متونِ الأحاديث وذكرنا القواعدَ التي استعملوها والشروطَ التي اشترطوها للتثبّت من صحّة المتون وسلامتِها من الخطأ والوَهَم[١٣] وغيرِ ذلك.

الفصل الأوّل: طبيعةُ التُّهمة وبيانُ أسبابها

لقد كان من أعظم الاتهامات التي وُجِّهت إلى المحدِّثين وأُثيرت في ساحتهم أنَّهم لم يكونوا يُعيرون أهميةً كبيرةً لنَقد المتون وكشفِ ما فيها من مخالفاتٍ وأخطاءٍ وأوهامٍ، ولم يَهتموا أيضا بالفقه الذي دلّت عليه متونُ الأحاديث، ولم يَعتنوا بطرق الاستنباط التي تُعين على معرفة الحكمِ الشرعي، لقد شَغَلَهم الاهتمامُ بنقد الأسانيد والبحثِ في أحوال الرجال عن الالتفات إلى المتون والاهتمامِ بها.

وقد وجدتْ هذه التهمةُ للأسف الشديد رواجاً في سوق المفكِّرين والمثقفين، حيث التقطها بعضُ المخدوعين من أبناءِ المسلمين وفَرِح بها وراح يُكرِّرها كالببغاء - بحُسن نيّة أو بسوء طَويّة - دون أن يُكلِّف نفسَه عناءَ التحقّق من صحتّها، ودون أن يَرجع إلى المصدر الذي يُعينه على تفنيدها ودحضِها ودحرِها.

وكان ممّن أورد هذه التهمةَ أحمدُ أمين في أكثرَ من كتابٍ له.

قال في كتابه الأول (فَجْر الإسلام): «وقد وضع العلماءُ للجرح والتعديل قواعدَ ليس هنا مَحلُّ ذكرِها. ولكنهم - والحقّ يُقال - عُنُوا بنقد الإسناد أكثرَ مما عُنُوا بنقد المتن، فقلَّ أن نَظفَر منهم بنقد من ناحيةِ أنّ ما نُسب إلى النبيّ ﷺ لا يتفق والظروفَ التي قيلت فيه، أو أنّ الحوادثَ التاريخيةَ الثابتةَ تُناقضه، أو أنّ عبارةَ الحديث نوعٌ من التعبير الفلسفي يُخالف المألوفَ في تعبير النبيّ، أو أنّ الحديث أشبهُ في شروطه وقيوده بمتون الفقه وهكذا، ولم نَظفرْ منهم في هذا الباب بعُشر مِعشار ما عُنوا به من جرح الرجال وتعديلهم»[1].

وقال في كتابه الثاني (ضُحى الإسلام): «إنّ المحدِّثين عُنُوا عنايةً فائقةً بالنقد الخارجي، ولم يُعنَوا بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغايةَ في نقد الحديث من ناحيةِ رُواته جرحاً وتعديلاً، فنقدوا رواة الحديث بأنّهم ثقاتٌ أو غيرُ ثقات، وبيّنوا مِقدارَ درجتهم في الثقة، وبحثوا هل تلاقَى الراوي والمرويُّ عنه، أو لم يتلاقيا، وقسّموا الحديثَ باعتبار ذلك ونحوِه إلى حديثٍ صحيحٍ وحسن وضعيف، ولكن لم يتوسّعوا كثيراً في النقد الداخلي، ولم يَعرِضوا لمتن الحديث: هل يَنطبق على الواقع أم لا؟ ولم يتعرّضُوا كثيراً لبحث الأسباب السياسية التي قد تَحمل على الوضع، فلم نَرَهم شَكُّوا كثيراً في أحاديثَ لأنّها

تدعم الأُموية أو العباسيةَ أو العَلوية، ولا درسوا دراسةً وافيةً عن البيئة الاجتماعية في عهد النبيّ ﷺ والخلفاءِ الراشدين والأُمويين والعباسيين وما طرأ عليها من خلاف، ليَعرفوا هل الحديثُ يتمشّى مع البيئة التي حُكِيَ أنّه قيل فيها أو لا؟ ولم يدرسوا كثيراً بيئة الراوي الشخصية وما قد يَحمله منها على الوضع ...»[15].

وقال في كتابه الثالث (ظُهْر الإسلام): «كما يُؤخذ عليهم أنهم عُنوا بالسند أكثر من عنايتهم بالمتن، فقد يكون السندُ مُدلَّساً تدليساً مُتقَناً، فيقبلونه مع أنّ العقل والواقع يأبيانه، بل قد يَعُدّه بعضُ المُحدثين صحيحاً لأنّهم لم يَجدوا فيه جرحاً... وربما لو امتُحن الحديثُ بمِحَكّ أصول الإسلام لم يتّفق معها وإن صحّ سندُه»[16].

وقد طال هذا الاتهامُ من أحمد أمين الإمامَ البخاريَّ نفسه أميرَ المؤمنين في الحديث والذي انتهت إليه الإمامة في نقد الرجال والمتون، فقد قال عنه: «حتى نرى البخاريَّ نفسه - على جليل قدره ودقيق بحثه - يُثبتُ أحاديث دلّت الحوادثُ الزمنية والمشاهدةُ التجريبية على أنّها غيرُ صحيحة، لاقتصاره على نقد الرجال، كحديث: لا يَبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفسٌ منفوسة[17]، وحديث: من اصطبح كلَّ يوم سبعَ تمرات، لم يَضُرّه سُمّ ولا سِحْر ذلك اليومَ إلى الليل[18]»[19].

ورغم هذا الكلام الذي نقلناه عن أحمد أمين مثالاً لمضمون هذه التهمة وطبيعتها، فإنّ الذي يطّلع على مصنّفاتِ علماءِ الحديث وجهودِهم في خدمة السنّة لا يكاد يرى أثراً أو موضعاً لهذه التهمة، ومن هنا ينشأ سؤالٌ كبير: لماذا غَفَل مُروِّجو هذه التهمةِ وأمثالها عن كثيرٍ من الحقائق التي تَزخَر بها كتبُ الحديث وجهودُ المحدّثين في نقد المتون ودراستِها؟

أسباب نشوء هذه التهمة

إنّ المُتعمّقَ في أسباب نُشوءِ هذه التهمة ونظائرها من التهم المُوجّهةِ إلى السنة ورجالِها يُمكنه أن يَرصُد جملةً من الأسباب، يُمكن إجمالُها فيما يأتي

١ - الهوى الذي يَدفع صاحبَه إلى الكيد للحقّ وأهلِه ومحاولةِ طمس الحقائق وتزييف الوثائق رُغم شدّة وضوحِها وظهورِها. وقد كان للمستشرقين في افتعال هذه التهم

النصيبُ الأكبرُ، فهم الذين تولّوا كِبَرها، حيث اقتحموا ميدانَ دراسةِ السّنّة، فلم تكن مناهجُهم في ذلك علميةً، ولا مباحثهم ناضجةً، ولا قلوبُ الكثير منهم سليمةً.

٢ - الجهلُ المُطبق أو الكبير بمنهج المحدّثين، وعدمُ استيعاب قواعدهم الشاملة للأسانيد والمتون، ذلك أنّ المحدّثين يعتبرون الحُكمَ على الإسناد حكماً على المتن في الغالب، فإذا ثبت عندهم ضعفُ الراوي لم يُبالوا بالمتن الذي رواه، إلاّ أن يتبيّن لهم أنّ لهذا المتن ما يَشهد له أو يُعضّده من طرق أخرى أو عمومات أحاديثَ أخرى أو جرى العملُ عليه أو قام الإجماع على وَفقه أو دلّت عليه قواعدُ أخرى من الشريعة وغيرُ ذلك من القرائن.

وأما القاعدةُ المعروفة عندهم: ضعفُ الإسناد لا يستلزم ضعف المتن، فإنّه يقابلها القاعدة: صحّةُ الإسناد لا تستلزم صحّة المتن، وهي قاعدة واضحةٌ في أنّ الاعتبارَ في صحّة الحديث ليس الإسنادَ وحده، فحتى لو صحّ الإسنادُ وكان في المتن ما يمتنع معه الحكمُ على الحديث بالصحّة فإنّ المحدّثين يتوقّفون في قَبوله، حتى يظهر مُرجّح من المُرجّحات أو يبقى الأمرُ على أصله، وهو عدم قَبول الحديث والاحتجاج به.

٣ - لعلّ مما يُضاف إلى هذين السببين أنّه حدث في بعض العصور الإسلامية انفصالٌ بين الفقه والحديث، فصرنا نرى فقهاءَ قلّت بضاعتُهم في الحديث وعلومه ولم تتضحْ في أذهانهم قواعدُ منهج المحدّثين، فكان بعضُهم كحاطبِ ليل، لا يدرون ماذا يأخذون ولا ماذا يَدَعون، فاختلط عندهم الصحيحُ بالسقيم، فراحوا يحتجّون بأحاديثَ هي عند المحدّثين لا ترقى إلى درجة الصحة، وراحوا يَستنبطون منها الأحكامَ الشرعية، فوقعوا في التناقض.

٤ - وقد يكون السببُ هو وجودُ بعض مَن ينتسبُ إلى المحدّثين ممّن صرفوا همّهم في الأسانيد وحرصوا على تطبيق قواعد المتأخرين بحذافيرها وحدودها وتعاريفها المنطقية، دون التّنبّه إلى منهج نُقاد الحديث الكبار، وقلّت بضاعتُهم في الفقه، فأخلّوا بقواعدِ المحدّثين الأصيلة وقصّروا في جانب نقدِ المتون.

ومن ذلك مثلاً مسألة الاعتبار بالشواهد والمتابعات، فإنّ بعضهم قد بالغ في تطبيق هذا الأمر حتى سمح لنفسه أن يُقوّيَ أحاديثَ بأسانيدَ لا تَنجبر، دون النظرِ إلى محتوى المتن،

ودون عرضها على قواعد الشريعةِ الكليةِ في القرآن أو السنة المتواترة، أو الإجماع، أو صريحِ العقل، فكان هؤلاء بصنيعهم هذا حُجَّةً للمُحتجِّين وطريقاً للطعن في الحديث والمحدِّثين.

وهذا في الحقيقة جهلٌ أو غفلةٌ عن منهج المحدِّثين في هذه المسألة؛ لأنَّ ما يذكرُه المحدِّثون أحياناً من طُرق الحديث ليس بالضرورة من أجل الاستشهاد والمتابعة، وإنَّما هو في أحيان كثيرة من أجل بيان وجوهِ الاختلاف والاضطراب التي تقتضي من الباحث النظرَ فيها وإعمالَ الفكر في الجمع بينها أو الترجيح.

ومعنى هذا أنَّه ربَّما لا يكون لهذه الطرق مهما كثرت أيُّ قيمة في تقوية الحديث الضعيف ورفعه إلى درجة القَبول والاحتجاج، سيما إذا كان ضعفُه ناشئاً مِن شذوذ في متنه أو علَّةٍ تقعُدُ به عن النهوض[٢٠].

٥ - إنَّ بعضَ المفكرين والمُنكرين لهذه المسألة وأمثالِها يَرجعون إلى غير المُتخصِّصين ممَّن ليس لهم في الحديث بِضاعةٌ، ولم يَجلسوا ولم يُزاحموا في حِلق العِلم ولو ساعة، وإنَّما اشتهروا بفنٍّ من الفنون الأُخرى، ولا يَخفى أنَّ كلَّ علم يُسأل عنه أهلُه والعارفون به والمُتخصِّصون فيه.

ولذلك لمَّا سأل الإمامُ مالكٌ نافعاً مولى ابنِ عمر عن حكم البسملة، أخبره نافعٌ أنَّ من السنَّة الجهرَ بها، سلَّم له مالك بذلك على علوِّ مرتبته، وقال « كلّ علم يُسأل عنه أهلُه »[٢١].

وممَّن احتَجَّ به مَن ذهب إلى إنكار بعض الأحاديث وأنَّ المحدِّثين لم ينظروا في متونها ابنُ خلدون، حيث ذهب إلى إنكار أحاديث ظهور المهدي، وتابعه على ذلك بعضُ المستشرقين وتلامذتِهم.

والحقيقة أنَّ ابنَ خلدون عالمٌ من علماء المسلمين، وله إسهامٌ عظيم في تأسيس المعارف الإسلامية، ولكنَّه بالنسبة للحديث ليس من أهل هذا الميدان، والحقُّ الرجوعُ في كلِّ فن إلى أربابه[٢٢]، لأنَّ فنَّ ابن خلدون وتخصّصَه الذي برع فيه هو علمُ التاريخ، دون الحديث الشريف ورجالِه. والحديثُ إنَّما طريقُه النقلُ، والخبراء فيه إنَّما هم المحدِّثون الّذين يقصدون طلبَه، ويتحمّلون المشاقَّ في سبيل تحصيله، وهم العارفون بقواعده وأُصوله.

قال السيد الصدّيق الغماري: إنّ ابن خلدون ليس له في هذه الرحاب الواسعة مكانٌ، ولا ضُربَ له بنصيبٍ ولا سهمٍ في هذا الشان، ولا استوفى منه بمكيال ولا ميزان. فكيف يُعتمد فيه عليه، ويرجع في تحقيق مسائله إليه.

وقال المحدّثُ الكبيرُ شيخُ الديار المصرية في زمانه أحمد شاكر رحمه الله تعالى: «ابن خلدون قد قفا ما ليس له به علم، والله يقول: ﴿ولا تقْفُ ما ليْس لك به عِلْمٌ﴾. (سورة الإسراء: ٣٦)، واقتحم قُحَما لم يكن من رجالها، إنّه تهافتَ في الفصل الذي عقده في مقدّمته [لذكر أحاديث المهدي] تهافتاً عجيباً، وغلط أغلاطاً واضحةً. إنّ ابنَ خلدون لم يُحسِنْ فهمَ قول المحدّثين، ولو اطّلع على أقوالهم وفقهها ما قالَ شيئا ممّا قال»[٢٣].

«إنّ ابنَ خلدون مؤرّخ، وليس من رجال الحديث، فلا يُعتدَ به في التصحيح والتضعيف، وإنّما الاعتماد في ذلك بمثل البيهقيّ، والعقيلي، والخطّابي، والذهبيّ، وابن تيميّة، وابن القيّم، وغيرِهم من أهل الرواية والدراية الّذين قالوا بصحّة الكثير من أحاديث المهديّ»[٢٤].

٦ - يُضاف إلى هذا سببٌ اخر يُعتبر في غاية الأهمية، وهو ما ذكره الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله، وخلاصته أنّ المستشرقين أرادوا أن يستعملوا في نقدِ متون الأحاديث أصول النقد العام لأخبار الناس العاديين، غافلين أو مُتغافلين عن أنّ رسول الله ﷺ ليس رجلاً عادياً، بل هو نبيّ الله ورسولُه، المتّصلُ بالوحي، الذي أطلعه الله على جملةٍ من أمور الغيب، وميّزه عن الناس الاخرين بأنواعٍ من العلوم والمعارف والمعجزات، وأعطاه سُلْطةَ التشريع، وأُوتيَ جوامعَ الكلم، فلا يَمتنع عقلاً أن يقولَ حديثاً يَعلو عن أفهام الناس في عصره وفي غيرِ عصره، أو يَضعَ للناس أحكامَ المعاملات بألفاظٍ مُوجزةٍ هي أشبهُ بألفاظ القوانين، أو يُخبرَ عن شيء من خواصِّ بعض النباتات أو الثمار، ليكون ذلك دليلاً على صدقه ﷺ في كلّ عصر.

وقريبٌ من هذا الكلام ما ذكره الشيخُ العالم محمد محمد أبو شهبة رحمه الله في كتابه (دفاع عن السنّة)، حيث بيّن أنّ المحدّثين توسّعوا في نقد الأسانيد أكثرَ من المتون لأسباب تتعلّق بطبيعة المتن المَروي، ثمّ أفاض في ذلك بما خلاصته:

- أنّ المتنَ قد يكونُ من المتشابه غير مفهوم العبارة، وليس أمامنا في هذه الحالة إلاّ أن نؤمنَ به كما ورد أو نبتغيَ تأويلَه إن كان ذلك مُمكِناً.

- قد يكونُ متنُ الحديث دائراً بين الحقيقة والمجاز، فحملُه على الحقيقة - توطئة لرفضه - ليس من قواعد البحثِ العلمي الصحيح.

- قد يكون الحديثُ متعلّقاً بقضايا الغيب التي لا حظَّ للعقل في إدراكها.

- قد يكون متنُ الحديث متعلّقاً بإثبات معجزات لم يكن في مقدور المحدّثين أن يعرفوا حقيقتها، فلاذوا بالتسليم للحديث، حتى جاء العلم الحديث فكشف عن كثير من مساتيرها[٥٥]

ومن هنا ضيّق المُحدّثون دائرةَ نقد المتن بمقدارٍ ما وسّعوا دائرة نقد السند، لأنّ الذين يُنقد حالُهم في السند رجالٌ يجري عليهم من القوانين ما يَجري على الناس جميعا، أمّا المتنُ فإنّه يُنسب إلى من هو فوق البشرية في علومه ومعارفه واستعداداته [illegible]

وعلى هذا، فإنّ فتح الباب في نقدِ متون الأحاديث بالاحتكام إلى العقل الذي لا نعرف له ضابطاً، والسّير في ذلك بخطىً واسعة، على حسْب رأي الناقد وهواه، أو اشتباه الناشئ في الغالب عن قلّة اطّلاعٍ أو قصر نظرٍ، أو غفلةٍ عن حقائق أخرى، إنّ فتح الباب على مصراعيه في مثل هذه الحالة، يُؤدّي إلى فوضى لا حدودَ لها، ويُؤدّي كذلك إلى أن تكون السُّنةُ غير مُستقرّة البنيان مهما صحّت أسانيدُها، فكلٌّ من لم يُعجبْه معنى من معاني حديث بادر إلى تكذيبه أو التوقّف فيه، وفي هذا من الشرّ والانحراف ما لا يخفى على من عنده مُسْكَةٌ من عقل أو أثارةٌ من علم.

هذه - في نظري - أهمُّ الأسباب التي تقفُ وراء مثل هذه التُّهم المُوجّهة إلى الحديث وعلمائه.

ما يلاحظ على المستشرقين في كتاباتهم:

وإنّ الدارس لكلام المُستشرقين ومن ذهب مذهبهم يُلاحظ عليهم في دراستهم للنُّصوص واستدلالهم بها ما يأتي:

١- أنّهم يضعون النصوصَ في غير موضعها، أو يلْوُون أعناقها ليُحمّلوها ما لا تحتمل، ويفهموا منها من المعاني ما لا يدلّ عليه دليلٌ من ألفاظِها أو سياقها.

٢- أنّهم يعملون على تجزئة النصوص وبترِها عن ظروفها التي وردتْ فيها أو الأسباب

التي سِيقت مِن أجلها، ممّا لو نُظر إليها في إطارها لا تَّضح المُرادُ وتَميّز البياضُ من السواد.

٣- أنّهم كثيراً ما يَرجعون في استقاء معلوماتهم إلى مصادرَ لا يُعوَّل عليها ولا يُلتفت إليها، بل هي عند المنصفين لا تَصلح مَصدراً ولا مَرجِعاً لإثبات قضيةٍ من قضايا العلم، سواء تعلّق الأمرُ بالحديث أو غيره.

٤- أنهم يُهوِّلون بذكر جُزئياتٍ صغيرةٍ لا قيمة لها، ثمّ يَبنون عليها أحكاماً كبيرةً ونتائجَ ضخمةً ومن ذلك استدلالُهم بالحديث الواردِ في فضل أبي حنيفة والاحتجاج به على الطعن في الحديث والمحدّثين، رغم أنّ المحدّثين في جميع العصور لم يألوا جُهداً في الكلام على هذا الحديث بالذات والتأكيد على وضعه والتحذيرِ منه.

٥- القُصُور الكبير في معرفة علوم الحديث وقواعدِه، الشيء الذي أدّى إلى وقوعهم في أخطاءَ كبيرةٍ، وأحكامٍ تعميميةٍ جائرةٍ، تَدلّ على جَهلٍ فاضحٍ بالحديث ورجاله.

قال الأستاذُ فؤاد سيزكين: «هذا، ونرى لزاماً علينا أن نُنبِّهَ إلى أنّ جولد تسيهر لم يَدرسْ كُتُب علمِ أصولِ الحديث دراسةً شاملةً رُغم أنّه عرف قِسْماً منها كان ما يزال مَخطوطاً في ذلك الوقت. وفوق هذا، فيَبدو لنا أنه لم يَنظر – رُغم كَثرةِ مَصادرِه – إلى بعضِ المعلومات في سياقها وفي ضوء ظُروفها، ويبدو لنا كذلك أنّه لم يُصِبْ في فهمِ المواضعِ التي قد تُعطِي لأول وَهلةٍ دَلالةً تَختلف عن معناها الحقيقيِّ اختلافاً أساسياً»[٢٧].

وقال أيضاً: «إن جولد تسيهر على تَضلُّعه في اللغة العربية قد أساء فهْمَ بعضِ المعلومات الواردةِ في كُتُب الحديثِ وضربَ بهذا – منذ البداية – في اتّجاهٍ خاطئٍ»[٢٨].

وإنّ هذه الملحوظاتِ تَجعلُنا نتردّدُ في الاعتماد – بأيِّ شكْلٍ من الأشكال – على بُحوثِ المستشرقين المُتعلّقة بالإسلام وكلّ علومه ومعارفِه، وتَدعُونا – حتى لو أحْسَنّا الظنّ ببعضهم – إلى أن نطبِّقَ عليهم منهجَ المُحدّثين في نقد رواياتهم وبيان تناقُضِها وقُصورِها وتضارُبِها وتساقُطِها، وكَثرةِ الخَللِ الواردِ فيها، وهذا مَعلمٌ آخر من معالم المحدّثين ومنهجِهم العظيمِ نَستنيرُ به في مواجهةِ هذه الكتاباتِ المُتحاملةِ على الإسلام عقيدةً وشريعةً وتاريخاً.

الفصل الثاني: جهودُ العلماء في خدمة مُتونِ الأحاديث وقواعدهم وشروطهم في ذلك

ذكرنا فيما سبق الشُّبهةَ التي أوردها المُستشرقون وتلامذتُهم على المُحدِّثين والتُّهمة التي ألصقوها بهم، وذكرنا جُملة الأسباب التي حملتْهُم وحملتْ غيرَهم على القول بذلك.

ولأنَّنا أبناءُ الدليل نَميلُ معه حيث يميل، فإنَّنا سنَعرِض في هذا الفصل جُملة الأدلَّة والنُّقول والشواهدِ التي تَقطعُ دابرَ هذه التُّهمة وتُبيِّنُ بما لا يدع مجالاً للشكِّ أنَّ المُحدِّثين كانوا على جانبٍ عظيمٍ من العلم الواسع والفهمِ العميق والنَّظر السديد في دراستهم لأسانيد الأحاديث ومُتونها، سواءً بسواء، لم يُقصِّروا في جانبٍ على حساب الجانب الآخر، بل أعطوا كلَّ جانبٍ ما يَستحقُّه من الاهتمام والعناية والنقد، وَفق منظومة علمية متكاملة.

وفي المباحث الآتية بيانٌ وافٍ وتفصيلٌ شافٍ لذلك:

المبحث الأول: الاهتمام بالسند يؤدِّي حتما إلى الاهتمام بالمتن

لقد ادَّعى المستشرقون وتلامذتُهم أنَّ الطريقة التي انتهجها المُحدِّثون في نقد الأحاديث لم يكن بإمكانها أن تُسْهِمَ في تشذيب المادَّة المُحترمة للأحاديث من الزيادات التي هي أكثرُ ظهوراً إلاَّ في مقياس محدود، حيث إنَّ الأحاديث تُختبرُ بحسْب شكلها الخارجيِّ فقط، دون الاهتمام بالنقد الداخلي كما يُسمَّونه، والمُراد به نقدُ المتون، وعلى نتيجة ذلك يتوقَّف الحكمُ على مَضمون هذه المُتون[٢٩].

والجوابُ على بعض ما قالوه أن يُقالَ:

١ - إنَّ أوَّل ما يُطالعه من يقرأ كُتُب علومِ الحديث هو تعريف هذا العلم، الذي ينصُّ صراحة على أنَّ المراد به هو البحث في الإسناد والمتن.

قال ابنُ جماعة في تعريف علوم الحديث درايةً «هي العلمُ بقوانين يُعرفُ بها أحوالُ السند والمتن»[٣٠].

٢ - إنَّ زعمهم أنَّ المحدِّثين قسَّموا الحديثَ بحسْب النقد الخارجي إلى صحيح وحسن وضعيف وشاذ... الخ، هذا غيرُ صحيح مُطلقاً، بل إنَّ أقلَّ طالبٍ من طُلاب علم الحديث يعلم

أنّ هذا التقسيمَ يتناول الإسنادَ والمتنَ، فالصَّحيح يكون كذلك بحسب إسناده أو متنه، والضعيف يكون كذلك بحسب إسناده أو متنه، ومن هنا وُجد الشذوذُ والعلّةُ في المتن، وحَكَمَ العلماءُ على أحاديثَ بالضعف بالرُّغْم مِن صحّة أسانيدها، بسبب أنّ متونَها لم تسلم من الشُّذوذ أو العلّة.

وهذا في الحقيقة يَدلّ على جهلِ هذا المؤلِّفِ وأمثالِه بقواعدِ علم الحديث، هذا إذا أحْسَنَّا الظنَّ به وبأمثاله، وإلاّ فإنّ ظهورَ هذه المسألة بالمكان الذي يَجعلُنا نَشكّ في حقيقةِ هؤلاء الذين يُريدون أن يُشوّشوا على الناس وأن يَقفزوا على الحقائق التي يراها كلُّ ذي عينين، وكلُّ مَن له أدنى معرفةٍ بهذا العلم ورجالِه ومصنفاتِه.

٣ - إنّ المُحدّثين وهو يُسطّرون هذه القواعدَ قرّروا بوضوحٍ أنّه لا تلازُمَ بين صحة السند وصحةِ المتن، بمعنى أنّ صحّةَ السند لا تَعني دائما صحّةَ المتن، وكذلك قرّروا أنّه لا تلازُم بين ضَعف السند وضَعف المتن، فقد يَكون السندُ ضعيفاً لسببٍ من أسباب الضَّعف، ولكنّ المتنَ يَصحُّ بمجموع طرقِ الحديث، أو تَدلُّ قرائنُ أخرى كثيرةٌ على صحّة معناه.

٤ - إنّ النقدَ الداخليَّ كان أولَ علوم الحديث وجوداً حين كان الناس على العدالة، وذلك في عصر الصحابة. فقد نقل عن مجموعة من الصحابة استعمالهم النقد الداخلي في حكمهم على صحة نسبة الأحاديث إلى النبيِّ ﷺ، ومن ذلك ما ورد عن عائشةَ وغيرِها، كما ستأتي أمثلتُه في موضع آخر من هذا البحث بإذن الله تعالى.

وهذه النصوصُ تثبت بما لا يَدَعُ مجالاً للشكّ أنّ النقد الداخلي - يعني نقدَ المتن - قد كان الاعتناءُ به قديماً، بل إنّنا نجدُ أنّ نقدَ المتن ربّما أدّى إلى الحُكم على الحديث بأشدِّ الأحكام وهو الوضعُ، إذا كان في الحديث ما يشير إلى ذلك.

٥ - إنّ النقد الخارجي للأحاديث - أعني نقدَ الأسانيد - الذي عابه العائبون وسمُّوه شكلياً، يتصلُ اتصالاً وثيقاً بالنقد الداخلي أي نقد المتون، لأن إثباتَ ثقة الرواة وكونِهم جديرين بالثقة هذا الذي استخفَّ به جولد تسيهر وأشياعُه ليس عملاً شكلياً سطحياً، بل إنّه مُرتبط بالمتن ارتباطاً قوياً، وذلك لأنّ توثيق الراوي لا يَثبتُ بمُجرّدِ عدالتِه وصدقِه، بل لا بدَّ من لختبار مروياته بعرضها على رواياتِ الثقات، فإن وجدنا رواياتِهم موافقة - ولو

من حيث المعنى - لرواياتهم أو موافقةٌ لها في الأغلب والمخالفةُ نادرةٌ عرفنا حينئذ كونَه ضابطاً ثبْتاً.

إنّ ما فعله المُحدّثون من اهتمامهم بالسند أكثرَ أنّهم - بعملهم هذا - قد صانوا السنة عن كثيرٍ من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، فبيّنوا عللها وأسبابَ ضعفها المتعلّقة بالأسانيد، ثمّ أخذوا ينظرون إلى المتون في ظلّ القواعد العامّة لنقد المتون، واضعين في أذهانهم أنّ هذه النصوص هي منسوبةٌ إلى النبيّ ﷺ، الذي يختلف كلامُه عن كلام غيره من البشر، فلم يردُّوا من هذه النصوص إلاّ ما وقع القطعُ بمخالفته لصريح القران. أو ما استحال تأويلُه على وجه من الوجوه.

المبحث الثاني: نصوص المحدّثين في وجوب الاهتمام بالفقه وعدم الاقتصار على النظر في الرجال

لقد كان المحدّثون يعتبرون الاهتمام بالمتون وضرورة التفقّه فيها جُزءاً من منهج التعامُل مع الحديث وعلومه، وأنّ كلّ تقصير أو تفريطٍ في هذا الجانب يُؤثّر تأثيراً كبيراً في قَبول الحديث أو ردّه.

وقد كَثُر في كلام العلماء المحدّثين التّنبيهُ على أنّه ليس بالفنّ الواحد من العلوم يكون الرجلُ مُجتهداً، فإنّ العلوم مترابطةٌ متلازمةٌ متعلّقةٌ بعضُها ببعض، اخذُ بعضُها بناصية بعض، فالاقتصارُ على بعضها لا يَجعل الرجلَ عالماً، بلْهَ أن يجعله مُجتهداً في مسائل الفقه

فالاهتمامُ بالحديث وطُرقه وألفاظِه ورواياته (علم الرواية)، مع إهمال فقه الحديث وملاحظة معانيه (علم الدراية) يقعُد بالرجل عن مرتبة الاجتهاد ويُعرّضُه للخطأ في نقله وروايتِه.

وكذلك من اشتغل بنصوص الأحاديث لاستنباط أحكامها وإدراك معانيها دون التحقّق من صحتها أوشك أن يُحرّم ويُحلّلَ في دين الله بغير علمٍ ولا هدى.

وما أروع ما قاله الإمامُ الشافعيُّ في هذا الباب «لا يحلُّ لأحد أن يُفتي في دين الله إلاّ رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، وبمُحكمه ومُتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكّيه ومدنيّه، وما أريد به، وفيما أُنزل، ثم يكونُ بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ بالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القران، ويكون بصيراً باللغة،

بصيراً بالشعر، وبما يُحتاج إليه للعلم والقرآن، ويَستعمل - مع هذا - الإنصافَ وقلّةَ الكلام. ويكونُ بعد هذا مُشرِفاً على اختلاف أهلِ الأمصار. وتكون له قريحةٌ بعد هذا. فإذا كان هكذا فله أن يتكلّمَ ويُفتيَ في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يتكلّمَ في العلم ولا يُفتي»[31].

ويقول الإمام علي بن المديني: «التفقُّهُ في معاني الحديث نصفُ العلم، ومعرفةُ الرجال نصفُ العلم»[32].

وقال الإمام أحمد: «إذا كان يعرف الحديث ومعه فقه، أحبّ إليّ ممّن حفظ الحديث ولا يكون معه فقه»[33].

وقال سفيان بن عيينة: «يا أصحاب الحديث! تعلّموا معاني الحديث، فإنّي تعلّمت معاني الحديث ثلاثين سنة»[34].

والحقُّ أنّ الفقهَ والحديثَ أمران متلازمان، لا يُغني العلمُ بأحدهما عن الآخر، وليس أحدُهما بأولى في التحصيل من الآخر، لأنّ الحُكمَ لا يَصِحُّ استنباطُه إلاّ ممّن أُوتي حظّاً من مجموع هذين العِلْمين.

ولذلك اشتدّ نكيرُ العلماء على من يُقصِّرُ في طلب أحدهما ويشتغل بالآخر اشتغالاً كلياً، فيكونُ كالطائر الذي يَطير بجناح واحد، وأنّى له ذلك.

ورد عن سفيانَ الثوريّ وابنِ عُيينة وعبدِ الله بن سنان أنّهم كانوا يقولون: «لو كان أحدُنا قاضياً لضَربْنا بالجريد فقيهاً لا يَتعلّم الحديثَ، ومُحدّثاً لا يَتعلّم الفقهَ»[35].

قال الخطيب البغدادي: «وقد استغرقتْ طائفةٌ من أهل زماننا وُسعَها في كَتْبِ الأحاديث، والمثابرةِ على جمعها من غيرِ أن يسلُكوا مَسلكَ المُتقدّمين وينظروا نظرَ السلفِ الماضين في حالِ الراوي والمروي وتمييز سبيلِ المَرذول والمَرضي، واستنباطِ ما في السنن من الأحكام، وإثارة المُستودَع فيها من الفقهِ بالحلال والحرام...»[36].

ثمّ أثنى على من سلك طريقَ الجمع بين الفقه والحديث، ولم يَقتصِرْ على أحدهما، فقال: «وأمّا المُحقّقون فيه المُتخصّصون به فهُمُ الأئمّةُ العلماءُ والسادةُ الفُهماءُ أهلُ الفضل والفضيلة والمرتبةِ الرفيعة، حفظوا على الأمّة أحكامَ الرسول وأخبروا من أنباء التنزيل، وأثبتوا ناسخه ومنسوخه، وميّزوا مُحكمَه ومُتشابِهَه، ودوّنوا أقوالَ النبيّ ﷺ وأفعالَه،

وضبطوا على اختلاف الأمورِ أحوالَه، في يقْظته ومنامِه، وقُعوده وقيامِه، وملَبسه ومركَبه، ومأكله ومَشربه».[٣٧]

ومِمَّنْ نبَّه إلى وجوبِ الاهتمام بفقه الحديثِ وعدمِ الاكتفاء بالنَّظر في الأسانيد أبو عبد الله الحاكمُ، فقد اعتبرَ معرفةَ فقهِ الحديث جُزءاً من صميم علمِ الحديث، فقال «مِنْ علم الحديث معرفةُ فقه الحديث، إذ هو ثمرةُ هذه العلوم، وبه قِوامُ الشريعة ... ونحن ذاكرون بمشيئة الله في هذا الموضوع فقهَ الحديث عن أهله، ليُستدلَّ بذلك على أنَّ أهل هذه الصنعة مَن تَبحَّر فيها لا يَجهلُ فقهَ الحديث، إذ هو نوعٌ مِن أنواع هذا العلم»[٣٨].

وقال الإمامُ ابنُ الصلاح في بيان أهميةِ فقهِ الحديث ومعرفةِ معانيه «لا ينبغي لطالب الحديث أن يَقتصر على سَماع الحديثِ وكَتْبِه دون معرفتِه وفهمِه، فيكون أتعب نفسه من غير أن يَظفرَ بطائل، وبغير أن يحصلَ في عِداد أهلِ الحديث، بل لم يَزِدْ على أن صار من المُتشبّهين المنقوصين المُتحلّين بما هم منه عاطلون»[٣٩].

فأنت ترى أنَّ الاهتمامَ بهذه المسألة والشُّعورَ بخطورتها أمرٌ قديمٌ عرفه العلماءُ ونبَّهوا عليه كثيراً، وهذا يدلّ على المَنزلة الكبيرة التي كان يُوليها المُحدِّثون لمعرفة فقهِ الحديث، حتى عَدُّوه نصفَ العلم، فمَن جهِله استحقَّ أن يُحملَ على تَعلّمه ويُضربَ على تركه.

ولم يكونوا يَكتفون من الحديث سَماعه، وإنّما كانوا يَضمُّون إلى ذلك تفسيرَه وبيانَ معناه، وكان ذلك أحبَّ إلى قلوبهم. فقد ورد عن سفيانَ الثوريِّ وأبي أُسامة «تفسيرُ الحديث خيرٌ من سَماعه»[٤٠]. وقال عبدُ الرحمن بنُ مهدي «لو استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ لكتبتُ بجَنْبِ كلِّ حديث تفسيرَه»[٤١].

بل إنَّ الإمامَ النوويَّ يَجعل مَعرفةَ معاني الأحاديثِ هي ثمرةُ علوم الحديث فيقول «إن المراد من علم الحديث تحقيقُ معاني المتون وتحقيقُ علم الإسناد والمعلل ... وليس المرادُ من هذا العلم مجردَ السماع ولا الإسماع ولا الكتابة، بل الاعتناءُ بتحقيقه والبحثُ عن خفيِّ معاني المتون والأسانيد، والفكرُ في ذلك، ودوامُ الاعتناء به، ومراجعةُ أهل المعرفة به، ومطالعةُ كتب أهل التحقيق فيه، وتقييدُ ما حصل من نفائسه ...»[٤٢].

وإنّي أعتبرُ بعضَ ما يَقع اليومَ من زُهد بعض أبناء الإسلام في بعض كُتُبِ المذاهب ناشئاً عن هذا القُصور الموجودِ في بعض مُصنّفاتها. فقد تضمّنتْ بعضُ هذه الكُتبِ في

بعض المذاهب الفقهية أحاديثَ لا ترقى إلى الحُسن بَلْه الصحة، وليس هناك ما يَشهد لها، بل هي معلومةٌ مشهورةٌ بالضعف أو الوضع.

ولذلك سارع كثيرٌ من المُحققين من علماء المذاهب إلى تخريج أحاديثِ هذه المُصنفات الفقهية، وبيّنوا درجاتِها من حيث الصحةُ أو الضَّعفُ، فلا عُذرَ لمن يَحتجَ بها، إلاّ وَفق شروطٍ أخرى وضعها العلماءُ، كأن يَشهدَ لها غيرُها من نصوصِ أحاديثَ أخرى، أو يُوجد في قواعد الشريعة ومقاصدِها العامّةِ ما يَشهدُ لها.

ومن الأمثلةِ على هذه الكُتب: نصبُ الراية لأحاديث الهداية للزيلعي، وتلخيصُ الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني، وإرواءُ الغليل في تخريج منار السبيل للألباني، والهدايةُ في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد لابن رشد) لأحمد بنِ الصديق الغُماري، وغيرُها من الكتب التي أفادت كثيراً في بيان القيمة العلمية للأحاديث التي يذكرها الفقهاءُ في كتبهم ويَستدلّون بها[13].

لهذا حَرِص علماءُ السلف على إسداء النصح لطلابهم لانتهاج هذا المنهجِ وسلوكِ هذا السبيل والالتزامِ بهذا الطريق.

فمِن ذلك ما جاء عن إبراهيمَ النخعيِّ وهو يَنصح ويُوجِّه المُغيرةَ الضبي الذي شغله طلبُ الحديث عن حضور مجلس الفقه عند إبراهيم، فقال له إبراهيم: «لقد رأيتُنا وما نأخذ الأحاديثَ إلاّ ممّن يَعلم حلالَها من حرامها، وحرامَها من حلالها، وإنّك لَتَجِدُ الشيخَ يُحدِّث بالحديث فيُحرِّفُ حلالَه عن حرامه، وحرامَه عن حلاله وهو لا يَشعر»[14].

وكلامُ الإمامِ إبراهيمَ لا يدعو أبداً إلى العُزوف عن الحديث وإهمالِه والزهدِ فيه والإعراضِ عنه، والاشتغال بالفقه وحده، وإنّما هو نَظرةٌ تقوم على المُوازنة بين هذين العِلْمَين ووجوبِ الجمعِ بينهما، وأنّ الجمعَ بينهما هو الغاية الحقيقيةُ والصحيحةُ من طلبِ العلم.

ولذلك أيضا لمّا سأل الإمامُ مالك نافعا مولى ابن عمر عن حكم البسملة، أخبره نافع أنّ من السنّة الجهر بها، سلّم له مالك بذلك، وقال: «كلّ علم يسأل عنه أهله»[15].

ودونَك هذه القصّةَ العجيبةَ التي تُريكَ ضرورةَ أن يُسأل عن كلِّ علمٍ أهلُه والعارفون به،

فقد جاء في كُتب العلماء أنَّ امرأةً وقفت على مجلس فيه يحيى بنُ معين وأبو خيثمة وخلفُ ابنُ سالم في جماعةٍ يتذاكرون الحديثَ، فسمعتْهم يقولون: قال رسول الله ﷺ، سمعت رسول الله ﷺ، ورواه فلان، وما حدّث به غيرُ فلان. فسألتهم المرأةُ عن الحائض تُغسِّلُ الموتى؟ - وكانت غاسلة - فلم يُجبْها أحدٌ منهم، وجعل بعضُهم ينظر إلى بعض، فأقبلَ أبو ثور، فقيل لها: عليك بالمُقبِل، فالتفتت إليه وقد دنا منها، فسألته؟ فقال: نعم، تُغسِّل الميت، لحديث عثمانَ بن الأحنف، عن القاسم، عن عائشة، أنَّ النبيَّ ﷺ قال لها: «أما إنَّ حيضتك ليستْ في يدكِ». ولقولها: «كنت أفرُق رأس رسولِ الله ﷺ بالماء وأنا حائضٌ». قال أبوثور: «فإذا فرقتْ رأسَ الحيِّ بالماء فالميتُ أولى به». فقالوا: نعم، رواه فلان، ونعرفُه من طريق كذا، وخاضوا في الطرق والروايات، فقالت المرأة: «فأين كنتم إلى الآن؟»[٤٦]

وفي هذه الرواية بيانُ أهمية أن يَجتمعَ الحديثُ والفقهُ عند الرجل، فبدون معرفة الحديثِ يُوشك الفقيهُ أن يَجتهد فيقعَ في مخالفة النصوص التي ليست عنده، وبدون معرفة فقهِ الحديث تظلُّ الحَيرة تملأُ نفوسَ الناس لمعرفة دَلالة نصٍّ من نصوص الحديث على حُكم شرعي.

المبحث الثالث: اعتبارهم لجملة من مباحث المتون جزءا أساسيا من قواعد علوم الحديث

لم يكتف العلماءُ المُحدِّثون بالكتابة في علوم المتن، بل ضمَّنوا كُتُبَ المُصطلح مباحث لا علاقة لها بالإسناد ورجاله، وإنّما موضوعُها النَّظرُ في المتون، ومع ذلك صرَّحوا بأهميتِها وقيمتِها ومنها:

الناسخ والمنسوخ

والنَّسخُ فنٌّ مُهمٌ مُستصعَبٌ، يتوقّف عليه كثيرٌ من المعرفة، والجهلُ به يقدح في العالِم، ويعرِّضُه للزلل والخطأ، ولذلك قال الإمام عليٌّ لرجل راه يقصّ على الناس: «أتعرفُ الناسخَ من المنسوخ؟». فقال: لا. قال: «هلكتَ وأهلكتَ»[٤٧].

والنّسخُ في الاصطلاح: عبارةٌ عن رفع الحكم الشرعي المتقدّم بالحكم الشرعي المتأخِّر[٤٨].

وجُزءٌ من معرفة هذا الأمر متوقّف على النّظر في المتن، فمن ذلك - مثلا - أنّ النسخَ

يُعرف من خلال الحديث الناسخ نفسه، فقد يأتي فيه ما يشير إلى الحكم المنسوخ، فعندما يقول رسول الله ﷺ: «كنت نهيتكم عن القبور. ألا فزوروها ...». فهذا الحديث ناسخ، وهو في الوقت نفسه قد تضمّن الإشارةَ الواضحةَ إلى الحُكم المنسوخ وهو النهي عن زيارة القبور.

أو عندما يقول الصحابي « كان أخرُ الأمرين من رسول الله ﷺ تركَ الوضوء ممّا مسّت النارُ». فالنّظرُ إلى متن هذا الحديث يُفيدُ في تعيين الحُكمِ الناسخ والحُكمِ المنسوخ.

مختلف الحديث

وهذا عِلمٌ يَتعلّق بالمتون واختلافها وطُرقِ إزالة التّعارُض بينها، وتوضيح المشتَبِه منها والمُحكَم، والناسخِ منها والمنسوخ.

والمُرادُ بالمختلف هنا أن يتعارض حديثان صحيحان، بحيث يُوهِمُ أحدُهما معنى يخالفُ معنى الاخر في الظاهر، لا أنّهما متعارضان في حقيقةِ الأمر، وقد يكون ذلك التعارضُ بين ظاهر الحديث وبعضِ القواعد في الشريعة.

وكان من فُرسان هذا الميدان الإمامُ الشافعيُّ وابنُ قتيبة والساجي والطّحاوي وابنُ الجَوْزي.

غريب الحديث

وهو ما وقع في مَتن الحديث من لفظة غامضةٍ بعيدةٍ عن الفهم لقلّة استعمالها، أو لاحتمالها أكثرَ من معنى، فيُبَيَّنُ المعنى الصحيحُ لها.

وهو فنٌّ عظيمُ الأهمية، شديدُ الصعوبة، يَحتاج إلى معرفةٍ كبيرةٍ وعلمٍ عميق وإطلاعٍ واسعٍ على فقه اللغةِ العربيةِ ومعانيها.

قال عنه ابن كثير: «وهو من المُهمّات المتعلّقةِ بفهم الحديث والعلمِ والعملِ به، لا بمعرفة صناعةِ الحديث وما يتعلّق به»[49].

وقد ألّف فيه المُتقدّمون من المحدّثين، أمثالُ النضر بن شميل المازني، ثم كتابُ غريب الحديث والآثار لأبي عبيد القاسم بن سلام البغدادي الحافظ، وذيلُه لأبي محمد عبد الله بن

مسلم بن قتيبة الدِّيْنَوَري، ثمّ كتابُ الدلائل لأبي محمد قاسم بن ثابت بن حزم العوفي الفقيه المحدِّث المالكي الأندلسي، ثمّ كتابُ غريب الحديث للخطابي، وكتابُ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير.

وألف فيه من المغاربة الإمامُ المُحدِّث الفقيه محمد بن سحنون رحمه الله كتابه غريب الحديث، وهو في سبعة أجزاء[50].

الترجيح بين الأدلّة المتعارضة

وهذا مبحثٌ يدلُّ على عميقِ فهمِ المحدِّثين لقضية النظر في قَبول الأحاديث أو ردِّها

فهناك مجموعةٌ من الأحاديث الصحيحة إسناداً تكون في ظاهرها متعارضةً، ولا سبيل إلى الجمع بينها أو معرفة تاريخ ورودها أو ما يفيد أنّ أحدَها ناسخ والاخر منسوخ، فلا يبقى أمام المحدِّثين إلاّ إعمالُ الفكر في الترجيح بينها للعمل بالراجح وترك المرجوح

ومسالكُ العلماء في إزالة هذا التعارض كثيرةٌ، وقد ذكر الإمام الحازميُّ في (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الاثار) خمسين وجهاً من وجوه الترجيح بين الأدلّة المتعارضة، ثمّ جاء الحافظُ العراقي فسردها في كتابه (التقييد والإيضاح)، وزاد عليها ستين مُرجِّحاً[51].

وقد تتبّعت هذه المُرجِّحات عند العراقي فوجدت أكثر من نصفها يتعلّق بالمتن وألفاظه ومعانيه ودلالاته اللُّغوية والعرفية وإرادة الحقيقة فيه أو المجاز، وسياق ألفاظه وفقه الراوي وموافقة الحديث لظاهر القران أو لسنّةٍ أخرى أو كان مُوافقا للقياس، أو جرى عليه العملُ بين الصحابة أو علماء الأمّة، أو ما يتعلّق بمنطوقه ومفهومه، وغيرِ ذلك من المُرجِّحات التي تُرجِّحُ حديثا على أخر، وهذا كلّه يؤكّد اهتمامَ المُحدِّثين بنقد المتون

الإدراج في المتون

الإدراج اصطلاحا هو ما كانت فيه زيادةٌ ليست منه. وهذا التعريف عامٌّ، يشمل كُلَّ زيادة تطرأ على الحديث، كيفما كانت طبيعتُها، أو مكانُ وقوعها من السند أو المتن

وقد نبّه علماء الحديث إلى خطورة الإدراج، وأنّه قلّما يسلمُ منه أحدٌ، حتى كبارُ المحدِّثين، وساقوا في ذلك أمثلةً كثيرةً، كثيرٌ منها يتعلّق بالمتن، يمكن الرجوعُ إليها في كتب علوم الحديث.

وقد جعل العلماءُ من ضوابط معرفة الإدراج في الحديث أن يستحيلَ صدورُه من النبيِّ ﷺ، وهذا أمرٌ يتعلّق بالمتن دون السند.

القلب في المتون

الحديثُ المقلوبُ في اصطلاح العلماء هو الحديثُ الذي أبدل فيه راويه شيئاً بآخر، في السند أو المتن، سهواً أو عمداً[٥٢].

وقد حفلت كتبُ المصطلح بحديث طويل لعلماء الحديث عن القلب وخطورته – سواء كان عمداً أو سهوا – وبيانِ أنّه كما يقع في السند فإنّه يقع في المتن أيضاً، وربّما وقع من بعض كبار العلماء، وذُكرتْ في ذلك أمثلة – لا يتّسع المجالُ لذكرِها في هذا البحثِ – عن البخاريِّ وشعبةَ ووكيعٍ وغيرِهم من أئمّة الحديث الكِبار.

قواعد كتابة المتون وتقييدها وضبطها والحذر من التصحيف فيها

لقد اهتمّ علماءُ الحديث بكتابة المتون وضبطها ووضعوا في ذلك جُملةً من القواعد والضوابط، ابتداءً بالأصل الذي يُؤخذُ منه الحديثُ، ومروراً بتجويد الخطّ وتحقيقِه وتوضيحه حتى يُؤمَنَ معه الالتباسُ، والحرصِ على تشكيلِ الألفاظ المُشكِلة، أو التي يَغلِبُ على الظنّ أنّها تكونُ عُرضةً للإشكال والالتباس.

ووُضِعتْ القواعدُ العاصمةُ في إصلاح الأخطاءِ التي تقعُ في النُّسَخ المَخطوطة، من خلال المُقابَلة بين نُسَخِ الكتاب الواحد، وتَمييزِ ما وقع من تحريف أو تصحيف، في الأصل، أو في النُّسَخِ المأخوذةِ عن الأصل.

ويمكنُ الرجوعُ إلى كثيرٍ من كُتب المصطلح التي اهتمّت ببيان هذه القواعد بالتفصيل[٥٣].

الرواية بالمعنى

وهذا مبحثٌ وثيقُ الصلة بموضوع حديثنا وهو اهتمامُ المحدّثين بالمتون، ولا علاقةَ له بدراسة الأسانيد وأحوالِ الرجال في سلّم الجرح والتعديل، إلاّ شيئاً يسيراً يتعلّق بمعاني ألفاظ الجرح والتعديل ومقاصدها.

قال العراقيُّ: «لا يجوزُ لمن لا يَعلم مدلولَ الألفاظ ومقاصدَها وما يُحيل معانيَها أن

يرويَ ما سمعه بالمعنى دون اللفظ بلا خلاف، بل يتقيّد بلفظ الشيخ، فإن كان عالماً بذلك جازت له الروايةُ بالمعنى عند أكثر أهل الحديث والفقه والأصول»[1].

وقال السيوطيُّ «إنْ لم يكنْ الراوي عالماً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها، خبيراً بما يُحيل معانيَها، بصيراً بمقدار التفاوُت بينها، لم تجُزْ له الروايةُ لما سمعه بالمعنى بلا خلاف، بل يتعيّنُ اللفظُ الذي سمعه»[2].

وإنّ الذي يطالعُ المباحثَ التي عقدها علماءُ الحديث في هذه المسألة ليُدرِكُ إلى أيّ حدٍّ بلغ الاهتمامُ بضبط النص والحِرص على تلقّي الحديث بألفاظه عن الصحابة الذين تلقَّوه هم كذلك عن رسول الله ﷺ مُشافهةً، وقد كانوا من الفصاحة والبلاغة والحفظ بحيث كانوا يحفظون أشعارَ العرب وخُطبَهم وينقلونها كما قيلت، فما بالُك بحديث الرسول ﷺ الذي يرونه ديناً يجب فيه من الاحتياط والتثبّت والتيقّظ ما لا يجبُ في غيره، إضافةً إلى كونه أفصح كلامٍ وأحسنَ بيانٍ سمعوه في حياتهم، فكيف يعدلون عنه إلى ألفاظهم التي يَرونها دونَه في البلاغة والبيان والحسن.

وعلى هذا، فإنّنا نقرّرُ أنّ الروايةَ بالمعنى وإن كانت قد وقعت فعلا - بدليل ما في كُتب الحديث من اختلاف ألفاظِ الحديث الواحد - إلاّ أنّها كانت على نطاق ضيّقٍ، بحيث كان الأمر يتعلّق باستبدال لفظٍ بآخر، ونحوِ ذلك، ممّا لا يؤثّر في نصِّ الحديث ونسْبته إلى النبيِّ ﷺ، والله أعلم.

وأحياناً لا يكون لهذا الاختلافِ في الألفاظ أيّ أثرٍ في تغيُّرِ الحُكم الشرعي المُستنبط أو المعنى الذي دلّ عليه الحديثُ، ورغم ذلك فإنّ المُحدِّثين يَحرِصون على نقله وإعمال الفكر في التّرجيح بين هذه الألفاظ.

خذْ هذا المثالَ:

روى الإمامُ البخاريُّ[3] من حديث سهل بن سعدٍ الساعدي قال: إني لفي القوم عند رسول الله، إذ قامت امرأة فقالت: يا رسول الله إنها قد وهبت نفسها لك، فَرِ فيها رأيك فلم يجبها شيئا. (قالت ذلك ثلاث مرات). فقام رجلٌ فقال: يا رسول الله! أنكحْنيها. قال هل عندك من شيء؟ قال: لا. قال: اذهب فاطلب ولو خاتَماً من حديد. فذهب فطلب، ثم جاء

فقال. ما وجدت شيئا ولا خاتَما من حديد. فقال: هل معك من القرآن شيء؟ قال. معي سورة كذا وسورة كذا. قال: اذهب فقد أنكحْتُكَها بما معك من القرآن.

فهذا الحديث رواه الأئمّة في كتبهم، واختلف الرواةُ في لفظة (زوجتكها) إلى ألفاظ أخرى هي:

- أنكحْتُكها بما معك من القرآن - زوّجتُكها بما معك من القرآن - زوّجتُكَها على ما معك من القرآن - أملكْتُكَها بما معك من القرآن - مُلّكْتُكَها بما معك من القرآن - أنكحتُكَها على أن تُقرِئَها وتُعلّمَها - أمْكنّاكَها بما معك من القرآن[٥٧].

فهذه الألفاظ مؤدّاها واحدٌ في الدّلالة على الحُكم الشرعي، لكن ذلك لم يمنعْ العلماءَ المُحدّثين من التّرجيح بينها بأنواع كثيرةٍ من المُرجّحات تدلّ على عميق فهمِهم وسَعةِ اطّلاعهم على المتون وألفاظها، وهو الأمر الذي يؤكّد عنايتَهم بمتون الأحاديث[٥٨].

بل إنّ المحدّثين بلغ تحوُّطُهم في رواية متون الأحاديثِ شيئاً عجيباً، فإنّ القاعدةَ فيما يرويه الصحابيُّ ممّا لا يكونُ للرأي والاجتهاد فيه مجالٌ أن يُحكمَ برفعه إلى النبيّ ﷺ، مثلَ المواقيت والمقادير الشرعية وأمورِ الغيب وتفاصيلِ قَصص الأنبياء والأممِ السابقة ممّا لم يَردْ في القرآن والملاحم والفتن وغيرِ ذلك، لأنّ هذه الأمورَ لا يمكنُ أن يقولَها الصحابيُّ من عند نفسِه، وإنّما لا بدّ أن يكون سمعَها من النبيّ ﷺ، لكنّ العلماءَ استثنوا من هذا الحُكمِ العامّ الصحابيَّ الذي ثبت عندهم أنّه كان على صلةٍ بعلماء أهل الكتاب الذين أسلموا أو وقع في يده بعضُ ما يرويه أهلُ الكتاب في كتبهم، فجعلوا هذا مانعاً من دخوله في الحكم العام السابق، لاحتمال أن يكون قد روى عن هؤلاء شيئا ممّا يتعلّق بأمور الغيب وقصصِ الأنبياء والأممِ الماضية أو ما يمكن أن يقعَ من الفتن والملاحم في مستقبل الأيام، فهذا كلّه لا يُحكم له بالرفع، وإنّما يكون موقوفاً على الصحابي الذي رواه، وهذا مثلُ عبد الله بن عمرو بن العاص الذي كان قد حصل في وقعة اليرموك على كتب كثيرة من أهل الكتاب، فكان يُحدّث بما فيها من أخبار الأمم السابقة والأنبياءِ وغيرِ ذلك من الوقائع والأحداث[٥٩].

اختصار الحديث وتقطيعه

ومن ذلك أنّ العلماءَ منعوا اختصارَ الحديث أو الاقتصارَ على جُزءٍ منه، إلاّ إذا كان هذا

الجُزء المأتيُّ به لا تَعلُّقَ له بالمحذوف تعلّقاً يُخلّ بالمعنى، كالاستثناء والغاية والحال ونحو ذلك، وهذا أمرٌ لا يُدركه ولا يَنتبه إليه إلاّ العارفُ بمتون الأحاديث، المُدركُ لمعانيها، العارفُ بما يَتغيّر منها.

قال العراقي - وقَبْلَه ابنُ الصلاح - «يجوزُ ذلك من العالم العارف إذا كان ما تركه مُتميِّزاً عمّا نقله غيرَ مُتعلّق به، بحيث لا يَختلّ البيان ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه»[٦٠].

وما فعله البخاريُّ من تقطيع الحديث الواحد على الأبواب أبلغُ في الدّلالة على فِقْهه وتَمكُّنه من فهم المتون ومعرفةِ معانيها وما دلّتْ عليه من الأحكام الشرعية، وقد فعل هذا أيضا الإمامُ مالكٌ وأحمدُ وأبو داود والنسائيُّ وغيرُهم[٦١].

اختلاف ألفاظ الشيوخ:

وممّا يُبيّنُ أهميةَ المتون عند المحدّثين واهتمامَهم بها، ما عقده المُصنّفون تحت عنوان: اختلافُ ألفاظ الشيوخ. فقد يَسمعُ الراوي حديثاً واحدا - يعني المتن - عن أكثر من شيخ بألفاظ مختلفة، ولكنّ المعنى واحدٌ، فيَجوزُ له أن يَقتصرَ على لفظ أحدهم، مع بيانِ لِمَنْ هذا اللفظُ مِن شيوخه.

وقد يأتي الراوي ببعض لفظِ أحد الشيخين وبعضِ لفظ الآخر، دون أن يُبيّنَ أو يُميّز بين ذلك، بل يقول: والمعنى واحدٌ أو وتقاربا في اللفظ أو غيرَ ذلك، وهذا الذي يسمّى التلفيق، وقد جرى عليه كثير من المحدّثين.

والإمام مسلمٌ رحمه الله يفعل هذا كثيراً في كتابه الصحيح.

هذه المباحثُ ممّا تناوله المُحدّثون في كُتبهم بالتفصيل، وهي تَرجع إلى النظر في المُتون وألفاظها، ولا يُدرك ذلك إلاّ مَن سَبَر ألفاظَ الشيوخ وتثبّتَ في الرواية عنهم وقارن بين ألفاظهم وتَحرّى في إيرادها.

وكذلك فعلوا مع الكُتب، حيث حَرصوا على المُقابلة بين نُسخ المشايخ وحدّدوا أوْجُهَ الاتفاق والافتراق الواقعةَ في متون الأحاديث، وعابوا مَن يَكتُب الحديثَ عن شيوخه ولايُقابِل ما كتبه بأصولهم[٦٢].

قال أبو حفص عمر بن عثمان:

عـارضْ كـتـابَـك بـعـدمـا حـرَّرْتَـه ... وإذا كـتـبْـتَ مُـقـابِـلاً ومُـصـحِّـحـاً

فـالخطُّ غـيـرَ مُـعـارَضٍ لـم يُـكـتَـبِ ... سَـهُـلتْ تِـلاوتُـه عـلـى الـغِـرِّ الـغَـبـي[63]

التنبيهُ على التصحيف الواقعِ في المتون:

وهذا مبحثٌ اهتمّ به المُحدّثون وعقدوا له في كتبهم باباً في بيان أهميتِه وخطورتِه، ونبّهوا على جلالة هذا الفنِّ من العلوم، وأنّه لا يَنهض به إلاّ الحُذّاقُ من الحُفاظ، ولم يَكتفوا بذكر تصحيفات الرواة، وإنّما نَبّهوا كذلك على تَصحيفات المُحدّثين الكبار التي وقعوا فيها سهواً، وقسّموا التَّصحيفَ إلى تصحيفٍ في الإسناد وآخرَ في المتن.

وكان من أمثلة التصحيف في المتن ما رواه ابنُ لهيعة عن كتاب موسى بنِ عقبة إليه بإسناده، عن زيد بنِ ثابتٍ، أنّ رسولَ الله ﷺ احتجم في المسجد، والصواب: احتجر بالراء[64].

بل ذكروا من أنواع التصحيف نوعاً سمّوه: التصحيفَ في المعنى، والتصحيفَ بسبب الخطأ في الإعراب، وغيرَ ذلك من التفاصيل التي تُؤكّد بما لا يَدع مجالاً للشكّ أنّ المُحدّثين كانوا يُولون المُتونَ الاهتمامَ الذي تستحقّه.

ويَكفي أن يُطالع المرءُ بعضَ كُتب المُتقدّمين مثلَ كتاب (معرفة علوم الحديث) للحاكم، وكتابِ (الكفاية) للخطيب، وكتابِ (جامع بيان العلم وفضله) للإمام ابن عبد البر، وغيرها، ليُدركَ كم هي زاخرةٌ بالمباحث المتعلّقة بالمتن، وقد استمرّتْ هذه المباحثُ ضمن علوم الحديث حتى عند المتأخرين، وكثر تنبيهُ العلماء الشُّرّاحُ على أهميتها وموقعِها من مباحث المصطلح.

بل إنّ كتابَ الإمامِ الشافعيِّ (الرسالة) قد جمعَ بين دَفّتيْه مباحثَ في الحديث والفقهِ والأصولِ متعانقةً، مصيراً منه - رحمه الله - إلى أنّ العلمَ الحقيقيَّ هو الذي يقوم على النظرِ في الآثار وثبوتِها والتفقّهِ فيها وإدراكِ الأحكام الشرعية المستنبَطة منها ومعرفةِ الأصول التي تقوم عليها والمقاصدِ التي تؤول إليها.

وقد اعتُبِر كتابُ (الرسالة) أوّلَ كتاب أُلّف في أصول الفقه، وأوّلَ كتابٍ أُلّف في علوم الحديث[65].

وقد نبّه العلماءُ المُحدّثون إلى أهمية هذه المباحثِ وضرورتِها للمحدّث، وأنّ مَن جهِلَها أصاب علمَه خللٌ كبيرٌ.

المبحث الرابع: الجهود الضخمة التي بذلت في كشف الوضع في الحديث

وقد تجلّى جُهدُ العلماءِ في هذا الجانب في أمورٍ ثلاثةٍ:

أوّلا: تحذيرُهم من الأحاديث الموضوعة

وذلك بذمّهم للحديث الغريب لأنّه مَظِنّةُ الكذب والخطأ. والمَقصودُ بالغرابة الغرابةُ في المتن، وهو أن يَنفرد الرجلُ بحديثٍ لا يرويه غيرُه، مع توَفُّر الدواعي على نقْله من طرف رواة آخرين، ولذلك فإنّ المُحدّثين كثيراً ما يُعلّون الحديثَ بالتفرّد خاصةً إذا كان الراوي المُتفرّد ممّن لا يُحتمل تفرّدُه.

إنّ المُحدّثين لم يَغفلوا عما اقترفه الوضّاعون وأهلُ البدع وأصحابُ المذاهب السياسية وغيرها من الاختلاق في الحديث، بل بادروا لمحاربة ذلك باتباع الوسائل العلميةِ لصيانة السنة، فراحوا يَضعون القواعدَ والضوابط والشروط لقبول رواية المبتدع، واستوعبتْ كتبُهم ومؤلفاتُهم بيانَ أسباب الوضع وعلاماتِ الحديث الموضوع وأصناف الوضاعين وأمثلةً كثيرةً جدا ممّا حكموا عليه بالوَضع والبطلان

وها هي ذي الأحاديثُ الكثيرةُ في ذمّ الأُمويين وفي مدحهم، وفي التّنبُّؤ ببعض الوقائع لهم تملأ بطونَ الكتبِ الخاصة بالأحاديث الموضوعة والتحذيرِ منها، وها هي ذي أيضا الأحاديثُ الساقطةُ في فضل آل البيت مثلِ علي والحسين وفاطمة، وها هي الأحاديثُ في فضل دولة العباسيين ومدحِ ملوكهم وخلفائهم، كلُّ ذلك وغيرُه استوعبه العلماء المحدّثون في مصنفاتهم لبيان حاله والتحذير منه.

ثانيا: القيامُ بجهودٍ ضخمةٍ في كشْف الوضع في الحديث

وقد أثمرتْ هذه الجهودُ مُصنّفاتٍ عظيمةً في تحديد الرواة الكذابين والوضّاعين مُرتّبين على حروف المعجم، وتَتبُّعِ أحاديثهم التي وضعوها حتى تُعرف فتترك وتهمل

قال الشيخ عبدُ الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى «ذلك أنّ شيوعَ الأحاديث الموضوعة يُسخِّف في عقول النّاس ثقافتَهم الدّينيةَ، ويُضعِف فيهم الاستنارةَ الإسلاميةَ، ويُشوّه حقيقةَ الإسلام عند كثيرٍ من المُسلمين المُوالين للإسلام والبعيدين عنه، فيَتّخذ أولئك

الضّالون من تلك الأكاذيبِ المنسوبةِ زوراً إلى سيّدنا رسولِ الله ﷺ تَكَأةً لهم في النّيل من الدّين الحقّ، ووسيلةً للغَمْزِ من مَقام الرّسول الكريم عليه الصّلاة والسّلام، وسبيلاً للهُزْء بالإسلام الحنيف، الذي أنار الله به العقولَ، وفتح به القلوبَ، وأخرج به النّاسَ من الظّلمات إلى النّور»[٦٦].

ولكنّ جُزْءاً من الخطأ جاء مِن الفقهاء الذين عَزَفوا عن قراءة هذه الكتبِ، فكانوا يَحتجُّون بأحاديثَ يَعرف المُحدّث أنّها موضوعةٌ.

ثالثا: حكم المحدّثون أحيانا بالوضع أو الردّ على أحاديثَ أسانيدُها نظيفةٌ.

فمن ذلك مثلاً ما قاله الإمامُ الذهبيُّ في محمد بنِ عليّ بن الوليد السُّلمي البصري «رَوَى البيهقيُّ حديثَ الضبّ من طريقه بإسناد نظيفٍ، ثم قال البيهقي: الحَمْلُ فيه على السُّلمي هذا، وصدق البيهقي»[٦٧]. يَعني أنّه هو المُتّهم بوضعه[٦٨].

وما قاله كذلك في محمد بن عليّ الشرابي شيخٌ لتمّام الرازي « وضَعَ على سندٍ صحيحٍ: أكذبُ الناس الصوّاغون والصبّاغون»[٦٩].

وما قاله أيضاً في محمد بنِ الفضل البخاريّ الواعظ «روى بإسناد نظيفٍ مرفوعٍ قيامُ الليل فرْضٌ على حامل القرآن. فكذا، فلْيَكُن الكذبُ»[٧٠].

فهذه الأحاديثُ أسانيدُها نظيفةٌ، ولكنّ ذلك لم يَمنع العلماء من الحكمِ عليها بالوضع، لما حصل عندهم من العلم بذلك، ولِما في بعضها من المُخالفة والمجازفة.

رابعاً: اهتمام العلماء بوضع علامات وضوابط المتون الموضوعة

لم يَكتفِ العلماء المُحدّثون بما ذكرناه سابقاً، وإنّما وضعوا قواعدَ وعلاماتٍ وأماراتٍ يُعرف بها كَوْنُ الحديث موضوعاً، بعضُها في السند وكثيرٌ منها يتعلّق بالمتن، ويُهمُّنا هنا أن نَذكر ما يتعلّق بالمتن.

لقد ذكر الإمام ابن القيم في كتابه الممتع (المنار المنيف) ضوابط كثيرة لمعرفة الحديث الموضوع، كان نصيب المتن منها خمسة وعشرين ضابطا[٧١]، طبّقها المحدّثون على الأحاديث واستغنوا بها في كثير من الأحيان عن النظر في إسناد الحديث أصلا، وإن

كان وجود هذه العلامات يتزامن في الغالب مع وجود سبب من أسباب الضعف في سند الحديث.

لقد سلك المُحدّثون في سبيل توثيق المتونِ والتأكُّدِ من صحتها وسلامتها من الشُّذوذ والعلّة صُنوفاً من المسالك، ووضعوا في ذلك القواعد المتينة والشروط الرصينة.

فكان من ذلك:

١ - النظر في متن الحديث هل تؤيّده الظروف التي قيل فيها أم لا

جعل المحدّثون من علامات صحّةِ الحديث أن يكون موافقا للظروف التي قيل فيها. فإن ظهرَ أنّه ورد مُخالفاً لذلك، جُعل هذا سبباً في الطعن فيه وردِّه، وهذا كأنْ يكون الحديثُ وارداً في ذكرِ شيءٍ لم يَكنْ موجوداً أصلاً على عهْدِ النبيِّ ﷺ.

ومن ذلك - مثلا - حديثُ أنس، قال: دخلتُ الحمّام فرأيتُ النبيَّ ﷺ جالساً وعليه مئزرٌ، فهممْت أن أكلّمه، فقال: «إنّما حرّمتُ دخولَ الحمام بغير مئزر»[٧٢].

فهذا الحديثُ يَردُّه الواقعُ، حيث إنّ من الثابت أنّ رسول الله ﷺ لم يدخلْ حماماً قطّ، لأنّ الحماماتِ لم تكُن موجودةً في الحجاز.

ومن ذلك أيضا ما ورد أنّ النبيَّ ﷺ قال: «شكوت إلى جبريل رمد عيني، فقال لي انظر في المصحف». فهذا الحديث ممّا حكم العلماء بوضعه، فأين كان في عهد رسول الله ﷺ مصحف حتى ينظر فيه[٧٣].

وقد كثُرَ تنبيهُ المُحدّثين على هذه الأحاديث ونظائرها ممّا يخالف ما كان سائدا وموجوداً في عهد النبيِّ ﷺ.

وفي هذا ردّ واضح على ما زعمه أحمدُ أمين وأضرابُه من أنّ المحدّثين لم يلتفتوا إلى كَون الحديث يُخالِف الظروفَ التي قيل فيها.

٢ - التعصّب للمذهب سببٌ لردّ الحديث

لقد اعتبرَ العلماءُ التعصُّبَ للمذهب والغُلُوَّ فيه سبباً آخرَ من أسباب ردّ الحديث، فإذا كان الراوي مُبتدعاً وروى شيئاً من الحديث يُوافق بدْعته فإنّ هذا يُعتبرُ عند كثير من العلماء سبباً يقدحُ في روايته ويطعنُ في حديثه؛ لاحتمال أن يكون فعلَ ذلك تأييداً لبدعته،

ولا عِبْرةَ بصدقِه وأمانتِه وخُلُوِّه من أسبابِ الطَّعنِ الأخرى، بلْ كونُه مبتدِعاً سببٌ وجيهٌ يَقتضي ردَّ روايته، ثمّ أضيفَ إلى ذلك روايتُه شيئاً يُوافِق بِدعتَه.

والأمثلةُ على ذلك كثيرةٌ في كُتُبِ الموضوعات[٧٤].

إلاّ أنّ بعضَ المُحدِّثين نظروا إلى المسألة نظرةً أخرى تقوم على اعتبار القرائن والأحوال. فإذا قويَ الظنُّ بسلامة الراوي مِن إرادةِ تأييد بدعتِه بما يَروي، لقرائنَ أُخرى دلّتْ على صدقِه وأمانتِه، ولم يُرْوَ هذا الحديثُ إلاّ من جهته فلاَ بأسَ بقَبول روايته والاحتجاجِ بها، فلنا حديثُه وعليه بدعتُه.

وهذه المسألةُ مَحلُّ خِلافٍ كبيرٍ بين العلماء، لكنْ أردنا الإشارةَ إليها فقط لنُؤكِّدَ ما فعله العلماءُ مِنْ ردِّ الحديث بسببِ القَدْحِ في المتن، حتى لو كان سندُ الحديث ظاهرَ الصحّة.

٣ - استبعادُ الأحاديث التي تَعُمُّ بها البلوى، ثمّ لا يَرويها إلاّ راوٍ واحدٌ

لقد اعتبر المحدِّثون أنّ انفرادَ راوٍ بحديثٍ واردٍ في أمرٍ تَعُمُّ به البَلوى وتتوفّر الدواعي على نَقْلِه قرينة على عدم صحته، إذ لو كان صحيحاً لاشتهر بين الرواة ونَقَلَه كلُّ مَن - أو أغلبُ مَن - شَهِده، فلمّا لم يَحصُلْ ذلك دلّ على عدم صحتِه.

وقد مثّل العلماءُ في كتبهم لهذا بأمثلةٍ كثيرةٍ، منها حديثُ غَدير خُمّ، الذي يَنصّ فيه النبيُّ ﷺ على خلافة الإمامِ الراشدِ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه من بعده نصّاً صريحاً، فإنّ هذا الحديثَ انفرد بروايته الرافضةُ، رَغم أنّهم يقولون إنّه وقع على مَشْهَدٍ مِن الصحابة جميعاً، فلم يَرْوِه أحدٌ منهم، واستمرّ ذلك مُدّةَ خلافةِ أبي بكر وعُمَر وعُثمان، وهذا ظاهرُ البُطلان.

قال الإمامُ ابنُ تيمية رحمه الله تعالى: «ومِن هذا الباب نَقلُ النَّصِّ على خلافةِ عليّ، فإنّا نَعلمُ أنّه كَذِبٌ مِن طُرقٍ كثيرةٍ، فإنّ هذا النصَّ لم يُبلِّغْه أحدٌ بإسنادٍ صحيحٍ فضلاً عن أن يكونَ مُتواتراً، ولا نُقل أنّ أحداً ذكره على جِهة الخفاء، مع تنازُع الناس في الخلافة وتشاوُرهم فيها يومَ السقيفة، وحين مَوت عُمر، وحين جَعَل الأمرَ شورى بينَهم في ستة، ثم لما قُتل عثمانُ واختلف الناسُ على عليّ، فمِن المعلوم أنّ مِثْلَ هذا النصِّ لو كان كما

تقولُه الرافضةُ مِن أنّه نصَّ على عليّ نصّاً جلياً قاطعاً للعذر وعَلِمَه المسلمون لكان من المعلوم بالضرورة أنّه لا بدَّ أن يَنقلَه الناس نَقْلَ مِثْله، وأنّه لا بُدَّ أن يَذكُره كثيرٌ من الناس، بل أكثرُهم في مِثْل هذه المواطن التي تتوافر الهِممُ على ذكره فيها غايةَ التَّوفُّر، فانتفاءُ ما يُعلم أنّه لازمٌ يقتضي انتفاء ما يُعلم أنّه ملزوم»[٦٥].

ولهذا بادرَ بعضُ الشّيعة إلى إنكار هذا النصّ والقول بعدم وجودِه، فقد قال ابن أبي الحديد في شرحه على نهْج البلاغة «واعْلَمْ أنَّ الآثارَ والأخبارَ في هذا الباب كثيرةٌ جداً، ومن تأمّلها وأنْصف علم أنّه لم يَكن هناك نصٌّ صريحٌ ومقطوعٌ به لا تختلجُه الشُّكوكُ ولا يتطرّقُ إليه الاحتمالاتُ كما تزعم الإماميةُ، فإنّهم يقولون إنّ الرسول ﷺ نصَّ على أمير المؤمنين علي - ﷺ - نصّاً صريحاً جلياً ليس بنصّ يوم الغدير ولا خبر المنزلة ولا ما شابههما من الأخبار الواردة من طُرقه العامّة وغيرِها، بل نصَّ عليه بالخلافة وبإمرة المؤمنين، وأمرَ المسلمين أن يُسلّموا عليه بذلك فسلّموا عليه بها، وصرّح لهم في كثير من المقامات بأنّه خليفةٌ عليهم مِن بعدِه وأمَرهم بالسمع والطاعة له، ولاريب أنّ المُنصف إذا سمع ما جرى لهم بعدَ وفاةِ رسولِ الله صلّى الله عليه واله وسلّم، يعلم قطْعاً أنّه لم يكنْ هذا النصُّ»[٦٦].

ومثلُ هذا الخبر خبرٌ اخر أيضا ورد في ردّ الشمس على الإمام عليّ ﷺ، فإنَّ هذا أمرٌ لا بدّ أن يكون بمَحضر عددٍ من الناس، فإمّا أن يكونوا قد تضافروا على إخفائه، وهذا غير ممكن. وإمّا أن يروي هذا الحديث مجموعةٌ من الناس، وهو الأمرُ الذي لم يقع، فدلَّ ذلك على بطلانه، سيما وهو حديث مخالفٌ لأمورٍ كونيةٍ ثابتة، لا يُقبل فيه قولُ راو واحد[٦٧].

٤ - أهمية التاريخ في معرفة كذب الحديث

لقد انتبه المُحدّثون إلى أهمية معرفةِ التاريخ في الكشف عن صدق الراوي وكذبه، لذلك اعتمدوا قاعدةَ عرْضِ حديثِ الراوي على التاريخ، مِن جانبِ الإسناد وجانب المتن.

الأول: جانب السند: والمُرادُ بذلك التثبّتُ من اللقاء بين الرواة، ولهم في ذلك قواعدُ وضوابطُ يَضيقُ البحثُ عن استيعابها، ووردتْ مُستوفاةً في كتبِ علوم الحديث.

قال سفيانُ الثوريُّ: «لما استعملَ الرواةُ الكذبَ استعملنا لهم التاريخَ»[٧٨].

وقال حفصُ بنُ غيَّاث: «إذا اتهمتم الشيخَ فحاسبوه بالسنين»[٧٩]. يعني احسبوا سِنَّه وسِنَّ مَن روى عنه؛ لتعرفوا صدقَه أو كذبَه في ذلك.

وقال حسان بن زيد: «لم يُستعنْ على الكذابين بمثل التاريخ. يقال للشيخ سنةَ كم وُلدتَ. فإذا أقر بمولده عُرف صدقُه من كذبِه»[٨٠].

وروى الحاكمُ أنَّه لمَّا قَدِمَ عليهم محمدُ بنُ حاتم الكَشّي، جَعَلَ يُحدِّث عن عبدِ بنِ حُمَيد، فسأله الحاكمُ عن مولده، فذكر أنَّه وُلِد سنة ستين ومئتين. فقال الحاكمُ: «إنَّه يزعم أنَّه سمع منه بعدَ موتِه بثلاثَ عشْرةَ سنةً»[٨١].

وأورد الإمامُ مسلمُ في مقدِّمة صحيحه عن المُعلَّى بنِ عرفان، قال: حدثنا أبو وائل، قال: خرج علينا ابنُ مسعود بصفين. فقال أبو نعيم: أتُراه بُعِث بعد الموت[٨٢].

يريد أبو نُعَيم رحمه الله بقوله هذا تكذيبَ المعلّى بن عرفان في نقله عن أبي وائل أنَّ ابن مسعود حدَّثه أيام صفين، وآيةُ كذبه أنَّ ابن مسعود توفي سنة(٣٢هـ)، على قول أكثر العلماء، في خلافة عثمان بن عفان ﷺ، في حين كانت معركة صفين في أيام خلافة الإمام عليّ ﷺ، كما هو معروف، فلا يكون ابن مسعود خرج عليهم إلاَّ أن يكون بُعث بعد موته، وهذا محالٌ.

وأرَّخ أبو المظفر محمد بن علي الطبري الشيباني سماعَ ابنِ عيينة من عمرو بن دينار في سنة ثلاثين ومائة فافتضح، إذ موتُ عمرو قبل ذلك إجماعاً[٨٣].

الثاني: أمّا من جانب المتن – وهو مقصودُنا في هذا البحث – فقد انتهج المُحدِّثون مَنهجَ عَرْضِ الحديث على الحوادث التاريخية هل تُؤيِّده أو تُكذِّبه، فإذا تبيّن لهم أنَّ في المتن ما تَقطعُ الحوادثُ التاريخيةُ بكَذِبه بادروا بردِّه والحُكمِ ببُطلانه.

ومِنْ هذا ما اشتهر مِنْ قصّة اليهودِ الذين أظهروا كتاباً كان عندَهم وادعوا أنَّه كتابُ رسول الله ﷺ بإسقاط الجزيةِ عن أهل خَيْبَرَ، وفيه شهاداتُ الصحابة، وأنَّ خَطَّ علي بنِ أبي طالب فيه، فعَرَضَه رئيسُ الرؤساء أبو القاسم عليّ بن الحسن وزير القائم بأمر الله العباسي، على الخطيب البغدادي، فتأمّله، ثمّ قال: هذا مُزَوَّرٌ. قيل: من أين لك؟ قال: في

الكتاب شهادةُ معاوية بن أبي سفيان، وهو قد أسلم يومَ الفتح سنة ثمان من الهجرة، ولم يحضر خيبر لأنّها كانتْ في سنة سبع – يعني قبل إسلامه – وفيه شهادةُ سعدِ بن معاذ وكان قد مات يومَ الخندق قبل خيبر سنة خمس – يعني قبل ذلك بسنتين – فاستحسن ذلك منه رئيسُ الرؤساء، وردُّ على اليهود كتابهم المزوّر[٨٦].

وذكر الإمامُ ابنُ كثير في (البداية والنهاية) أنّ هذه القصّة وقعت قبل ذلك للإمام ابن جرير الطبري[٨٧]، ووقعت للإمام ابن تيمية أيضا كما ذكر ذلك ابنُ القيّم[٨٨]، وهذا يدلّ على الجهود التي كان يبذلُها اليهود – في كلّ عصر ومصر – في الكذب على الإسلام وأهله، رجاء تحقيق منافعهم ومصالحهم.

فانظرْ إلى هذا الذكاء العجيب والفهْم العميق والإطّلاع الواسع الذي كان عليه هؤلاء المحدّثون، وانظُرْ كيف تناول نقدُ هذه الوثيقة جانبَيْ السّنَدِ والمتْن، وأبان عن عميق فَهْم هؤلاء الأعلام وجُهودهم في الذّبّ عن السُّنّة النّبوية ونفْيِ الكَذبِ والتّحْريف الذي يُمكن أن يَدُسّه فيها المُغرضون والحاقدون على الإسلام وأهله.

٥ – ركاكةُ اللفظ:

جعلَ المُحدّثون من علامات بُطلان المتن أن تكونَ ألفاظُه ركيكةً، بحيث يمُجُّها السّمعُ ويدفعُها الطبعُ. ذلك أنّ النبيَّ ﷺ كان أفصح مَن نطق بالضاد، فلا يُمكن أن يكون في ألفاظه ركاكةٌ أبداً، وقد كانت هذه الشروط التي وضعها العلماءُ سبباً في حرص المحدّثين على رواية الأحاديث بنصوصها، والتّحرّي في نقلها والسّعي إلى مقابلة النُّسخ الخطّية، والسؤال عن اللفظة الواحدة في الحديث والتحذير من التصحيف.

ولو راجعنا كُتُب الأحاديث الموضوعة، لرأينا أحاديث تكادُ تصيح على نفسها بالوضع، فإنّ ألفاظها من الركاكة بحيث يُقطعُ بأنّها لا يُمكن أن تكون صادرةً ممّن سلّم له زمامُ البلاغة واعتُرف له بالإمامة في روعة البيان وصدق اللسان ﷺ[٨٩].

٦ – فساد المعنى:

اعتبر المُحدّثون فسادَ معنى الحديث علامةً على زَيْفه وبُطلانه وكذبه، وضابطُ ذلك:

أ – أن يكونَ المعنى مُخالفاً لبَدَهيات العُقول من غيرِ أن يُمكن تأويله، وهذا كحديث «إنّ سفينةَ نوح طافت بالبيت سبعاً وصلّتْ خَلْفَ المَقام ركعتين».

ب - أو أن يَكونَ مُخالِفاً للمُتَعارَف عليه المُستقرّ مِن القواعد العامّة في الحُكم والأخلاق، مثل حديث: «جور الترك ولا عدْلُ العرب».

ج - أو يكونَ داعياً إلى الشهوة والمَفسدَة، مثل حديث «النظر إلى الوجْه الحسن يُجلّي البصرَ».

د - أو مُخالِفاً للحسّ والمُشاهَدة، مثل حديث. «لا يُولد بعدَ المائة مولودٌ لله فيه حاجةٌ».

هـ - أو مُخالِفاً لقواعد الطبّ المُتَّفَق عليها، مثل حديث. «الباذنجان شفاءٌ من كلّ داء».

و - أو مُخالِفاً لما يُوجبُه العقلُ مِن تنزيه الله تعالى وكمالِه، مثل حديث «إنّ الله خَلَقَ الفَرَسَ فأجراها فعَرِقَت فخَلَقَ نفسَه منها».

ز - أو يكونَ مُخالِفاً لقطعيات التاريخ أو سُنّة الله في الكون والإنسان، مثل حديث عَوج ابن عُنُق، وحديثِ من ادّعى الصحبةَ بعدَ وفاته ﷺ بقرون، مثل رَتَن الهندي وأمثالِه من الكذابين.

س - أو يكونَ الحديثُ مُشتمِلاً على سخافاتٍ يُصانُ عنها العقلاء، مثل حديث «الديكُ حبيبي وحبيبُ حبيبي جبريل». وغيرُ هذا كثيرٌ من الأحاديث التي بيّنها العلماءُ في كُتُبِ الموضوعات وحذّروا منها[88].

وبالجُملة فكلُّ حديثٍ يَردُ مُخالِفاً لبداهةِ العقول ولا يُمكنُ تأويلُه على وجه صحيحٍ، فهو حديثٌ مردودٌ.

وقد قال ابنُ الجَوْزي في مُقدمة كتابِه (الموضوعات) «ما أحسنَ قولَ القائل كلُّ حديث رأيتَه تُخالِفه العقولُ، وتناقِضُه الأصولُ، وتُبايِنُه النقولُ، فاعْلَم أنّه موضوعٌ»[89]

وقال الرازي. «كلُّ خَبرٍ أوْهَمَ باطلاً، ولم يَقبلْ التأويلَ فمَكذوبٌ، أو نَقص منه ما يُزيل الوَهَم».[90]

٧ - المُخالَفةُ لصريح القرآن:

من أسبابِ ردِّ الحديث أن يُخالِفَ النُّصوصَ الصَّريحةَ مِن القرآن، بحيث لا يُمكِن تأويلُه بشكل مِن الأشكال المقبولة، مثل حديث ابن عمر: «ولدُ الزنا لا يَدخلُ الجنّةَ إلى سبعة

أبناء»[91]. فهذا مُخالفٌ لصريح قوله تعالى: ﴿ولا تزرُ وازرةٌ وزرَ أُخرى﴾ (الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، الزمر: ٧).

وقد ردّت السيدة عائشة على أبي هريرة فهمه لحديث « ولد الزنا شرّ الثلاثة »بمثل هذا الردّ، وسيأتي ذكر ذلك في موضعه.

والمُلاحظُ أنّ عائشة ردّت على أبي هريرة حديثه بهذا اللفظ، دون اللفظ الأوّل، ممّا يقطع ببطلان ذلك المتن أصلاً. ولعلَّ هذا هو سببُ اهتمام البيهقي بذكر طُرقه والاختلاف الواقع فيها، ثمّ ختمها بذكر الحديث من طريق أخرى عن أبي هريرة، باللفظ الذي اعترضت عليه عائشة.

وأيضاً فإنّ عائشة لم ترفضْ الحديث أساساً، وإنّما رفضت ما فهمه أبو هريرة – او ما ظنّت أنّ أبا هريرة فهمه – من هذا الحديث، مما يُعتبر مخالفاً للنصّ القراني.

والحقيقةُ أنّني أتساءل: هل ثبت أنّ أبا هريرة كان يقول بعموم هذا الحديث، أم أنّ إيراده له كان أيضاً في معنى خاصّ، وعند ذلك لا يكون هناك أيُّ اختلاف بينه وبين عائشة، ولعلّ عائشة بلغها ما قاله أبو هريرة فخشيت أن يكون أراد بذلك التعميم، فردّت بذلك للتصحيح، والله أعلم.

٨ - المُخالَفَةُ لحقائق التاريخ

والمُرادُ بالمخالفة لحقائق التّاريخ أن تكون هناك قصيةٌ تاريخيةٌ استقرَّ ذكْرُها عند الناس وتواتر خبرُها وحصل اليقينُ بها، فيأتي الحديثُ بنفْيها، أو العكسُ، فإنّ هذا ممّا يزرعُ الشكَّ ويُورثُ الرّيبة بهذا الحديثِ ويَدفعُ إلى التوقُّف في قَبوله أو ردّه ابتداءً.

ومن ذلك ما قاله ابنُ حزْم في نقده لحديثٍ قيل إنّ الحسن رواه عن ابن عباس جاء فيه أنّه خطب في آخر رمضان على منبر البصرة فقال: أخْرجوا صدقة صومكم. فكأنّ الناس لم يعلموا. فقال: منْ ههنا من أهل المدينة؟ فقوموا إلى إخوانكم فعلّموهم فإنّهم لا يعلمون فرض رسولُ الله ﷺ هذه الصدقةَ صاعاً من تَمْرٍ أو شعيرٍ أو نصف صاعٍ من قَمْح على كلّ حُرٍّ أو مملوك، ذكرٍ أو أنثى، صغير أو كبير. فلما قَدم عليٌّ رأى رُخْص التسعير قال: قدْ أوْسَعَ الله عليكم فلو جَعلتُموه صاعاً من كلّ شيءٍ»[92].

قال ابنُ حَزْمٍ في نقده لهذا الحديث. «وهذا الحديثُ قَبْلَ كلِّ شيء لا يَصحُّ لوُجوهٍ ظاهرةٍ.

أولها: أن الكَذِبَ والتَّوْليدَ والوضعَ فيه ظاهرٌ كالشَّمس؛ لأنَّه لا خلافَ بين أحدٍ من أهل العلم بالأخبارِ أنَّ يومَ الجمل كان لعَشْرٍ خَلَوْنَ من جُمادَى الأخرة سنة ستٍّ وثلاثين، ثمَّ أقام عليٌّ بالبصرة في جُمادى الاخرة، وخرج راجعاً إلى الكوفة في صَدْرِ رجَب، وترك ابنَ عباسٍ بالبصرة أميراً عليها، ولم يَرجِعْ عليٌّ بعدَها إلى البصرة، هذا ما لا خِلافَ فيه مِنْ أحدٍ له عِلمٌ بالأخبار، وفي الخبر المذكورِ ذِكْرُ تعليمِ ابنِ عباسٍ أهلَ البصرةِ صدقةَ الفطر، ثم قَدِمَ عليٌّ بعد ذلك، وهذا هو الكَذِبُ البَحْتُ الذي لا خفاءَ به.

ووجْهٌ ثانٍ: أنَّ الحسنَ لم يَسمعْ من ابنِ عباس أيامَ ولايته البصرةَ شيئاً، ولا كان الحسنُ حينئذٍ بالبصرة، وإنما كان بالمدينة، هذا مِمَّا لا خِلافَ فيه بين أحدٍ مِنْ نَقَلَة الحديث.

وأيضاً وجْهٌ ثالثٌ: فإنّه حديثٌ مُفتَعَلٌ لا يَصِحُّ، لأنّ البصرةَ فتحَها وبناها – سنةَ أربعَ عشْرة من الهجرة – عُتبةُ بنُ غزوانَ المازني – بدريٌّ مدني – وَوَلِيَها بعدَه المُغيرةُ بنُ شعبةَ، وأبو موسى، وعبدُ الله بنُ عامرٍ، وكلُّهم مدنيون، ونزلها من الصحابة المَدنيّين أزيدُ من ثلاثمائة رجل، منهم عمرانُ بنُ الحصين، وأنسُ بنُ مالك، وهشامُ بنُ عامر، والحَكَمُ بنُ عمرو، وغيرُهم، وفُتِحَتْ أيامَ عمرَ بنِ الخطاب، وتداولَها وُلاتُه. إلى أنْ وَلِيَها ابنُ عباس بعدَ صدرٍ كبيرٍ من سنة ستٍّ وثلاثين من الهجرة، فلمْ يكُنْ في هؤلاء مَن يُخبرُهم بزكاة الفطر، بل ضيَّعوا ذلك وأهمَلوه، واستخَفُّوا به أو جَهلوه مُدَّةً أزيدَ من اثنين وعشرين عاماً مُدَّةَ خلافة عمرَ بنِ الخطاب، وعثمانَ رضوانَ الله عنهم، حتى وَلِيَهم ابنُ عباس بعدَ يوم الجمل؟ أترى عمرَ وعثمانَ ضيَّعا إعلامَ رعيَّتِهما هذه الفريضةَ؟ أترى أهلَ البصرة لم يَحُجُّوا أيامَ عمرَ وعثمانَ، ولا دخلوا المدينةَ فغابتْ عنهم زكاةُ الفطر إلى بَعْدِ يوم الجَمَل؟ إنَّ هذا لَهُوَ الضلالُ المُبين، والكَذِبُ المُفترَى، ونِسبةُ البلاءِ إلى الصحابة رضوانُ الله عليهم. إنَّ هذا الخبرَ ما يَدخلُ تَصحيحُهُ في عقلٍ سليم، وما حدَّث الحسن – والله أعلم – بهذا الحديثِ إلا على وَجْهِ التَّكذيب لَه، لا يَجوزُ غيرُ ذلك[٦٢].

٩ اشتمالُ الحديث على مُبالَغات في جانب الثواب أو العقاب

والمَقصودُ بذلك أن يَشتمِلَ الحديثُ على نوعٍ مِن الإفراط في ترتيب الثَّواب العظيم على الفِعْل الصَّغير، أو العُقوبةِ الشديدةِ على الأمرِ الحَقير، كالخُلود في جنَّاتٍ تجري مِن تحتها الأنهارُ، في رُفقةِ آلافٍ من الحُورِ العِين، لفعلِ مندوبٍ أو تَركِ مكروهٍ، أو الخُلودِ في النَّار، مع مقت الله وغضبه لتَرْك مندوب أو فِعْلِ مَكروه، وكان القُصَّاصُ مُولَعين بهذا النَّوع من الأخبار يضعونها، ثمّ يُسوِّقونها بين النَّاس، ليُلْبِسوا عليهم دينَهم، أو يَسلبوهم أموالهم[٩٤].

ومن أمثلة ذلك حديث «من قال لا إله إلاّ الله خلق الله تعالى له طائرا له سبعون ألف لسان، لكلّ لسان سبعون ألف لغة، يستغفرون له»[٩٥].

١٠ تنْبيهُ المُحدِّثين على الأخطاء والأوهام الواقعة في المتون

لقد كان من منهج المُحدِّثين النَّظرُ في المُتونِ والتَّنبيهُ على الأخطاء الواقعة فيها من قِبل الرُّواة، وهذا شيءٌ كثيرٌ جداً يُمكنُ ملاحظتُه بوضوح في مُصنَّفات شُرَّاح الأحاديث، فلم يَكونوا يُثْبِتون لفظةً مِن ألفاظ الحديثِ حتى يَعرِضوها على الأصول التي عندهم ويُقارِنوا بينَها، فإذا وجدوا لفظةً لم تَتَّفِقْ عليها الأصولُ كلُّها أو خالفتْ مُعظمَ الأصول فإنّهم يُنبِّهون على وقوع الخطأ فيها ويَحكمون عليها بالردّ وعلى راويها بالوَهَم. بل إنّهم ربّما وجدوا أكثرَ الأصول قد اتفقتْ على لفظةٍ واحدة، ولكنْ في الحديث نفسِه أو في الأحاديث الأخرى ما يدلُّ على أنّها وَهَمٌ من الرواة أو من النُّسّاخ، فيُبادِرون إلى رَدِّها وإثبات الصواب في ذلك.

قال القاضي عياضٌ رحمه الله في كتابه (إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم) عندَ شرحه لحديث عاصم، «واصل رسولُ الله ﷺ في أوّلِ شهرِ رمضان». قال القاضي: «كذا للعُذْري والطَّبري والسِّجْزي والباجي، وأكثرِ نُسَخِ مُسلم، وهو وَهَم، وصوابُه.» في آخر شهر رمضان». وكذا جاء عندَ الهوزني. وبدليل قوله في الحديث الآخر «وذلك في آخر الشهر». ولقوله في الآخر «لو قد مُدَّ لنا الشَّهرُ لواصلنا». وبقوله في الآخَر «واصل بهم يوْماً ويَوْماً، ثمّ رَأَوْا الهلالَ»[٩٦].

المبحث الخامس: البحثُ في أحاديثِ الثِّقات

وهذا - لَعَمْري - مِن أعظمِ الأعمال التي قام بها هؤلاء المُحدِّثون لخدمة الأحاديث سنداً ومتناً، فإنَّ الراوي إذا كان ثقةً أقبل الناسُ على حديثه، وقد يَكونُ في بعضِ ما يرويه ما وقعَ الخطأُ أو الوَهَم فيه، ولكنَّ الناسَ لا يَنتبهون إلى ذلك، اغتراراً بتوثيقِه. وهذا العملُ يحتاج إلى معرفةٍ كبيرةٍ وإطِّلاعٍ واسعٍ وذوقٍ حديثيٍّ خاصٍّ وخبرةٍ بالرواة وتَمرُّسٍ بمُتون الأحاديث المرفوعِ منها والموقوفِ.

ويكفينا في هذا المَقام ذكرُ حديثٍ واحدٍ وقع الخطأُ في متنه، فكشفه علماءُ الحديث المَهَرةُ، ولم يُبالوا بالراوي الذي وقع منه الخطأ مهما علت منزلتُه في العلم ورَسَخَ قدمُه فيه.

أخرج الإمامُ الترمذي في سننه، من طريق شعبةَ بنِ الحجاج، عن سلَمةَ بن كُهَيل، عن حجر أبي العنبس، عن علقمةَ بنِ وائل، أنّ النبيَّ ﷺ قرأ ﴿**غير المغضوب عليهم ولا الضآلين**﴾، فقال: آمين، وخفض بها صوتَه.

هذا الحديثُ وقع خطأ في متنه[57]، كما نبّه على ذلك علماءُ الحديث، ومصدرُ الخطأ هو شعبةُ بنُ الحجاج، مع إمامته ورسوخه في هذا العلم.

ولم يتردّد البخاريُّ ومسلمُ وغيرُهما في التنبيه على خطأ شعبة في هذا الحديث، ولولا تنبيهُهم على ذلك ما أمكن معرفةُ ذلك لخفائه ودقّته، فإنّ إسنادَ هذا الحديث كلُّه ثقاتٌ، وشعبةُ بنُ الحجاج هو مَن هو في العلم والتشدّد والتحفّظ، حتى صنّفه العلماءُ في الطبقة الأولى من المُتشدّدين في الجرح والتعديل.

وموضعُ الخطأ في هذا الحديث هو قوله « وخفض بها صوتَه»، والصوابُ ومدّ بها صوتَه، فالمعنى مختلف.

قال الإمام البخاري: «وأخطأ شعبةُ في مواضع من هذا الحديث ». ثمّ ذكر منها. وقال: وخفض بها صوتَه. وإنّما هو: ومدّ بها صوتَه.

وقال الإمام مسلم: «أخطأ شعبةُ في هذه الرواية حين قال وأخفى صوتَه»[58].

فلم يَشفعْ للإمام شعبةَ بنِ الحجاج شهرتُه وإمامتُه في الحديث، ولم يمنع ذلك علماءَ

الحديث من أن يضعوا رواياتِه مَوضعَ النقد، ثمّ يردّوا منها ما ثبت لهم أنّه قد أخطأ فيه.

هؤلاء هم أئمَّةُ الحديث ورجالُه الذين لم تكن تأخذُهم في الله لومةُ لائم، مستشعرين عظم الأمانة التي حُمِّلوها والوظيفةِ التي أنيطت بهم وهي حمايةُ سنّة النبيِّ ﷺ من كلِّ ما يُعكِّرُ صَفوَها ويُدخِلُ عليها ما ليس منها[99].

المبحث السادس: انتهاج منهج المعارضة (المقابلة)

هذا منهجٌ عام سلكه علماءُ الحديث للتثبّت من حديث الراوي، سواء كان ذلك بين رواياتِ الراوي وروايات غيره، أم بين روايات الراوي نفسِه في أوقاتٍ مُختلفة. وهو كذلك منهجٌ عامٌّ يَتعلّق بالسَّند والمتن، والذي يهمُّنا من ذلك في هذا البحث ما يتعلّق بالمتن.

١ - فالمُحدِّثون كانوا يَعرِضون ما رواه الراوي على رواية غيره من الثقات، فإذا كان في روايته ما يُخالِفهم حَكموا عليه بالوَهَم والخطأ في المتن الذي رواه، وهذه طريقة العلماء في معرفة ضبط الراوي، فإذا كان الراوي يُوافق غيرَه من الرواة الثقات في الغالب إذا شاركَهم في الرواية دلَّ هذا على ضبطه، وإن كثُرتْ مخالفتُه لهم دلَّ هذا على عدم ضبطِه بصفة عامّة، وقدحَ في حديثه الذي وقعتْ فيه المخالفة.

والأمثلة على ذلك كثيرة لا تدخل تحت الحصر، وفي كتاب الإمام مسلم (التمييز) منها أمثلةٌ وافرةٌ.

٢ - وأمّا معارَضَةُ حديث الراوي في أوقات مختلفة، فهو منَهج يُعتبر أقدم المناهج التي استُعمِلَتْ في التأكّد من صحّة ما يرويه الراوي من المتون وأنّه لم يُخطئْ فيها.

وأوّل من استخدم هذا المنهج في التأكد من صحة الحديث هم الصحابةُ أنفسُهم.

ومن ذلك ما فعلته عائشة في أكثر من حديث. وقد جمع الإمامُ بدرُ الدين الزّركشيُّ ما استدركته عائشةُ على الصحابة في كتاب أسماه (الإجابة فيما استدركته عائشة على الصحابة)[100].

فلم يكن نقدُ المتن ودراستُه بالشيء الجديد الحادث وليد العصور المتأخّرة، بل هو نهج سار عليه الأقدمون، وعمل به الصحابةُ والتابعون، وكثيرٌ من فقهاء الإسلام.

نماذجُ من المناقشات والاستدراكات بين الصحابة

وهذه بعضُ النماذج من المناقشة والاستدراك الذي كان الصحابة يُوجّهونه إلى مَن يَظنّون أنّه أخطأ في نقل الحديث أو في فهمِه.

النّموذج الأول:

روى الحاكمُ بإسناده إلى عروةَ بن الزبير ثلاثةَ أحاديثَ استدركتْها عائشةُ رضي الله عنها على أبي هريرة رضي الله عنه. فقد بلغها أنّه يَروي عن النبيّ ﷺ أنّه قال «لأنْ أُمتّعَ بسوط في سبيل الله أحبُّ إليّ من أن أُعتِق ولدَ الزنى». وأنّه قال أيضا «ولدُ الزنى شرُّ الثلاثة». وأنّه قال: «الميتُ يُعذّب ببكاء الحيّ».

وقد أجابت السيدةُ عائشةُ على هذه النماذج الثلاثة إجابةً عامّة فقالت: رحم الله أبا هريرةَ، أساء سَمعاً فأساء إجابة[1].

ثمّ شرعتْ في تفصيل ما وقع من الخطأ في هذه الأحاديثِ الثلاثةِ، فقالت:

أمّا قوله «لأن أُمتّعَ بسوط في سبيل الله أحبُّ إليّ من أن أُعتِق ولدَ الزنى»، فإنّها لما نزلت: ﴿فلا اقْتَحَمَ الْعقبةَ. وما أَدراكَ مَا الْعقبةُ﴾. (البلد: ١١-١٢) قيل: يا رسول الله، ما عندنا ما نعتق، إلاّ أنّ أحدَنا له الجاريةُ السوداءُ، تخدمُه وتسعى عليه، فلو أمرْناهنّ، فزَنَيْن، فجئْن بأولادٍ فأعتقْناهم، فقال رسول الله: «لأن أُمتّع بسوط في سبيل الله، أحبّ إليّ من أن آمر بالزنى، ثمّ أُعتق الولد».

وأمّا قولُه «وَلَدُ الزنى شرُّ الثلاثة» فلم يَكن الحديثُ على هذا، إنما كان رجلٌ من المنافقين يُؤذي رسولَ الله ﷺ، فقال: «من يَعذُرني من فلان؟». قيل: يارسول الله، إنّه مع ما به ولدُ زنى. فقال: «هو شرُّ الثلاثة». والله تعالى يقول: ﴿وَلاَ تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. (الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، الزمر: ٧).

وأمّا قولُه «إنّ الميتَ يُعذّبُ ببكاء الحي»، فلم يكن الحديثُ على هذا، ولكنّ رسولَ الله ﷺ مرّ بدار رجلٍ من اليهود، قد مات، وأهلُه يَبكون عليه، فقال: «إنهّم يَبكون عليه وإنّه لَيُعذّبُ»، والله يقول: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾. (البقرة: ٢٨٦).

وفي رواية أنّها قالت: رحم الله أبا عبد الرحمن، سمع شيئاً فلم يحفظْه، إنّما مرّت على رسول ﷺ جنازةُ يهوديٍّ وهم يبكون عليه. فقال: «أنتم تَبكون وإنه لَيُعذّب».[2]

واعترضتْ على عمرَ بنِ الخطاب في روايته لهذا الشطر من الحديث، فقالت: يرحم الله عمرَ، لا والله ما حدّث رسولُ الله أنّ الله ليعذّبُ المؤمنَ ببكاء أهله عليه، ولكنّه قال: «إنّ الله يزيدُ الكافرَ عذاباً ببكاء أهلِه عليه». ثمّ قالت: حسبكم القرآن: ﴿ولا تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾. (الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، الزمر: ٧). وقال ابنُ عباس عند ذلك: «والله أضحك وأبكى».[١٠٣]

النموذج الثاني:

ما رواه البيهقيُّ في سننه، من أنّ أبا هريرة لما روى حديثَ: «مَن حمل ميتاً فليتوضّأْ»[١٠٤]، ردّت عليه عائشةُ قائلة: أونجس موتى المسلمين؟ وما على رجل لو حمل عوداً؟[١٠٥].

النموذج الثالث:

ما رواه أبو هريرةَ وابنُ عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: «لأن يمتلئ جوفُ أحدكم قيحاً خيرٌ من أن يَمتلئ شعراً».[١٠٦]

فردّت عائشة هذا الفهمَ الظاهريَّ للحديث بجوابين:

الأول: ما ورد عنه ﷺ أنّه كان يضع لحسّانَ منبراً في المسجد فيقوم عليه يهجو من يُؤذي رسولَ الله ﷺ، وقولُه ﷺ: «إن روحَ القدس مع حسان ما نافح عن رسول الله»[١٠٧].

الثاني: أنّ المعنى المراد من هذا الحديث: «لأن يمتلئ جوفُ أحدكم قيحاً ودماً، خير من أن يمتلئ شعراً هُجيت به»[١٠٨] فالمراد به خصوصُ الشعر الذي يُهجى به رسول الله ﷺ، وليس أيَّ شعرٍ يُقال.

وربّما يُراد بذلك مَن يكثِرُ ويبُالِغ في تعاطي الشعر. ويُؤيّدُه صنيعُ الإمام البخاريِّ، فقد عقد لهذا الحديث باباً بعنوان: ما يُكرَه أن يكون الغالبُ على الإنسان الشعر حتى يصدّه عن ذكر الله والعلم والقرآن.

بل ورد عن عمرَ ما يَدلّ على إرادة هذا المعنى. فقد أخرج الطبريُّ في تهذيب الآثار، من طريق إسماعيلَ بن أبي خالدٍ، قال: سمعت عمرو بن حريث يتحدّث قال: إنّ شاعراً كان في

عهد عمرَ يروي شعراً كثيراً، فقال عمر: «لأنْ يمتلئَ جوفُ أحدكم قَيحاً خيرٌ له من أن يمتلئ شعراً»(١٠٩).

وقد استوفى الإمامان الكبيران الطبريُّ والطحاويُّ الكلامَ في هذه المسألة واستعرضا أقوالَ العلماء وأدلَّتَهم فيها(١١٠).

وقد ختم الإمام الطحاويُّ حديثَه بما يُؤيِّد ما ذهبت إليه عائشةُ. قال: «فلمّا جاءت هذه الآثارُ متواترةً بإباحة قولِ الشعر، ثبت أنَّ ما نُهِي عنه في الآثار الأُوَل ليس لأنَّ الشعر مكروه، ولكنْ لمعنى كان في خاصٍّ من الشعر قُصِد بذلك النهيُ إليه»(١١١).

النموذج الرابع:

ما رواه عمرُ بنُ الخطاب في النهي عن الصلاة بعد الصبح حتى تُشرقَ الشمسُ والعصرِ حتى تَغْرُبَ(١١٢).

فقالت عائشةُ: وَهِم عمرُ، إنما نهى رسولُ الله أن يُتحرى طلوعُ الشمس وغروبُها(١١٣).

وقد وافقها ابنُ عمرَ فيما ذهبت إليه، واعترض على أبيه، فقال: «أُصلّي كما رأيتُ أصحابي يُصلّون، لا أنهى أحداً يُصلّي بليلٍ ولا نهارٍ، ما شاء، غَيْرَ أن لا تَحَرَّوْا طلوعَ الشمس وغروبها»(١١٤).

النموذج الخامس

ما رواه عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي بكر قال: سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقص، يقول في قصصه: من أدركه الفجر جُنُباً فلا يَصُمْ. فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن الحارث لأبيه فأنكر ذلك فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما فسألهما عبد الرحمن عن ذلك قال فكلتاهما قالت كان النبي يصبح جنبا من غير حلم ثم يصوم قال فانطلقنا حتى دخلنا على مروان فذكر ذلك له عبد الرحمن فقال مروان عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة فرددت عليه ما يقول قال فجئنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله قال فذكر له عبد الرحمن فقال أبو هريرة أهما قالتاه لك؟ قال: نعم. قال: هما أعلم. ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن العباس فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل، ولم أسمعه من النبي(١١٥).

وفي رواية أنَّ أبا هريرة رجع عن هذه الفتوى لمَّا سمع ذلك من عائشة وامِّ سلمة

وقد ذهب أكثرُ من عالم إلى القول بالنسخ، وأنَّ ما كان يرويه أبو هريرة لم يكن خطا أو وهماً منه، وإنَّما كان حكما متقدّما نُسِخ بما روته عائشة وأمّ سلمة.

النموذج السادس:

ولم تكن السيدةُ عائشةُ رضي الله عنها بمَنْأى عن المناقشة والنقد في بعض ما ترويه عن رسول الله ﷺ.

ومن ذلك أنها لمَّا روتْ حديث رضاع الكبير قالت لها أمّهاتُ المؤمنين في ذلك فما هو بداخل علينا أحدٌ بهذه الرضاعة ولا رائينا، ما نرى هذه إلا رخصةً أرخصها رسولُ الله لسالم خاصة[119].

ولسنا بصدد الترجيح بين أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ولكنَّ المقصود بيانُ ما كان يفعله الصحابةُ من الاعتراض على بعضهم في نقل الحديث أو فهمه

النموذج السابع:

ما ورد من نقد ابن عباس لأبي هريرة في روايته حديث «توضّؤوا ممّا مسّت النار» قال ابن عباس: «أتوضّأ من الحميم»[121].

النموذج الثامن:

ما ورد من نقد عبد الله بن مسعود لحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما.

فقد أخرج البيهقيُّ والطحاويُّ، من طريق سفيان بن عيينة عن جامع بن أبي راشد عن أبي وائل قال قال حذيفة لعبد الله - يعني ابن مسعود - ﷺ عكوفاً بين دارك ودار أبي موسى! وقد علمت أن رسول الله قال لا اعتكاف إلا في المسجد الحرام أو قال إلا في المساجد الثلاثة» فقال عبد الله: لعلك نسيت وحفظوا، أو أخطأت وأصابوا»

وقال ابنُ حزم «أما من حدَّ مسجد المدينة وحده أو مسجد مكة ومسجد المدينة أو المساجد الثلاثة أو المسجد الجامع فأقوالٌ لا دليل على صحتها، فلا معنى لها، وهو تخصيص لقول الله تعالى: ﴿وأنتم عاكفون في المساجد﴾»[123].

هذه بعضُ النصوص ذكرناها لنعرفَ منهجَ السلف من الصحابة في التعامل فيما بينهم فيما يتعلّقُ بالأحاديث التي يَرْوونها، فقد كانوا يقفون من بعضهم موقف الناقد لمتون

الأحاديث ومعانيها. وكانوا بذلك قدوةً صالحةً لمن جاء بعدهم في الاهتمام بنقد المتون بأشكال مختلفة وطرق كثيرة. كان منها عرضُ رواياتِ الراوي على ما رواه الاخرون من الثقات، للوصول إلى التأكدِ من أنّ الراوي لم يُخالفْ غيره في متون الأحاديث ومعانيها، ولم يَكن المُحدّثون يَتردّدون في اطّراح ما وجدوه مُخالفاً للأصول الثابتةِ في الشريعة ومنافاتها للعقل والفطرة، وكفى بها شاهداً على أصالةِ هذا النهج عند الأقدمين. وأقلُّ ما يَفعله المُحدّثون في مثل هذه الحالات أن يَتوقّفوا في العمل برواية الراوي المُخالف حتى يَظهرَ ما يُرجّح روايتَه على رواية غيرِه.

ولا يخفى على ذوي الأفهام أنّه ليس كلّ ما يعترض عليه الصحابي من رواية صحابي آخر يعني أنّه يخطّئُه فيما يرويه، أو ينسبه إلى الغلط أو الوهَم أو النسيان، وإنّما قد يكون السبب غير ذلك، كأن يثبت عنده ما يخالفُ هذه الروايةَ أو يخصصُها أو يعمّمُها أو يخالفُ ظاهرَ آية أو حديثٍ آخر. ولو تتبّعنا الأمثلةَ التي ذكرها العلماءُ في ذلك، لتبيّن لنا هذا الأمرُ واضحاً جلياً.

السببُ الذي جعل الصحابةَ يَسلكون هذا المسلكَ

والسببُ في ما كان يَحدُثُ بين الصحابة من تَخطئة بعضهم البعضَ في بعض ما يَرْوُونه أو يَفهمونه من معاني الأحاديث أنّهم ﷺ لم يكونوا في مستوى واحدٍ من العلم بالأحاديث وتأويلها، فقد كان أبوبكر الصدّيق - وهو المُقرّب من رسول الله ﷺ وخليفتُه من بعده - إذا ورد عليه أمرٌ نظَرَ في كتاب الله تعالى، فإن وجدَ فيه ما يَقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نَظَر في سنة رسولِ الله ﷺ، فإن وجد ما يَقضي به قضى به. وإن أعياه ذلك سأل الناس هل علِمْتُم أنّ رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربّما قام إليه القومُ فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، وإن لم يَجد سُنّةً سنّها النبيُّ ﷺ جمع رؤساءَ الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيُهم على شيءٍ قضى به.

وكان عمرُ رضي الله عنه يفعل ذلك أيضاً. فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنّة سأل: هل كان أبوبكرٍ قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاءٌ قضى به. وإلاّ جمع الناسَ واستشارهم، فإذا اجتمع رأيُهم على شيءٍ قضى به[١٢٤].

فهذا وأمثالُه من النصوص يَدلّ على ما ذكرنا من اختلاف الصحابة في الإحاطة بالسنة

أو فهْم معانيها، ولذلك كان بعضُهم يُصوِّب بعضاً، إذا كان عنده زيادةُ علمٍ أو فهمٍ في هذه المسألة أو تلك.

ويجب أن نُسجِّلَ هنا أنّ المُحدِّثين جعلوا في أحيان كثيرة ضَعْف المتون وشذوذها سبباً لأن يُدرج الراوي في جُملة الرواة الضعفاء الذين قالوا عنهم إنّهم رووا أحاديث مُنكَرةً، أو غريبةً، أو أنّهم يُغرِبون في أحاديثهم.

وبناءً على ذلك، فقد وضح لكلّ ذي عينين أنّ نقدَ متون الأحاديث منهجٌ أرسى قواعده الأُولى أصحابُ النبيِّ ﷺ، ثمّ سار عليه من بعدِهم جموعُ المُحدِّثين من التابعين ومن بعدَهم.

فحيثما لاحظوا ما يُفيد تعارُضاً توقّفوا وسعوا إلى إزالة هذا التعارض بالقواعد السليمة في ذلك. فإن تعذَّر ذلك طرحوا هذه النصوص المُتعارِضة ولم يعملوا بها.

وهكذا يمكن أن يُقال إنّ إعطاء المتن حقَّه من النظر والدراسة هو المنهج الذي أُطبِق على العمل به جموعُ الصحابة والتابعين والمُحدِّثين في كلّ عصور الإسلام، ولم يكن هناك أيُّ تقصيرٍ في هذا الجانب لصالح دراسة الأسانيد وأحوال الرواة كما يدّعي بعضُ من لا علمَ له، أو مَن قَصُرَ باعُه وعَجز يَراعُه عن إدراك ذلك.

المبحث السابع: اعتماد المحدّثين للعقل عند كلّ موطن حيث يمكن مراعاته

من القضايا التي تُثار اليومَ حولَ السُنّة أنّ هناك أحاديثَ أوردها المُحدّثون في كُتُب الحديث لا يقبلُها العقلُ ولا يُصدِّقُها، وهذا يَدلّ على قِصَرِ مَنهج المُحدِّثين وعدم اهتمامهم بالمُتون، واكتفائهم بتصحيح الأحاديث بمُجرّد النَّظر في إسنادها، دون إعمالِ العقل في مُتونها وما دلّتْ عليه من المعاني التي ربّما تكونُ مخالفةً للعقل.

وللجواب على هذه الشبهة وقطعِ الطريق على أصحابها نُبادرُ فنقول إنّ للعقل حدوداً يجب أن يقف عندها ولا يتجاوزَها، ولكنّنا في مُقابِل ذلك لسْنا من الذين يقولون بتغييب العقل أمام النصّ الشّرعي، فذلك نوعٌ من الانحراف أيضاً، لكنّ الأمر يتحقّقُ بالتّوسّط في هذا السبيل، حيث لا إفراطَ ولا تفريطَ، ويَتمُّ ذلك بأن يكونَ دورُ العقل هو في عملية إثبات

النصِّ وفهمِه، ولكنّ نصوصَ الشريعة جاءت بما يُحيِّرُ العقولَ، لا بما تُحيلُه العقولُ، فللعقل حدودُه أمامَ النصوص.

ومِنْ أظهرِ الأدلّةِ على اعتبار دَوْرِ العقلِ أنّ الله تعالى أناط به الأحكامَ الشرعيةَ ولزومَها، فلا تكليفَ إلاّ بوجود العقل، وعلى هذا فلا يُكلَّفُ المجنونُ، ولا تترتّبُ الأحكامُ الشرعيةُ ولا تمضِي في أحوالٍ يَقترن فيها العقلُ بشيءٍ من الخلل أو يَحدثُ ما يَمنعُه من العمل على الوجه الصحيح، فلا يقضي القاضي وهو غضبانُ أو جائعٌ أو خائفٌ أو يُدافِعُ الأخْبَثَين، لأنّ كلّ ذلك من شأنه أن يَمنعَ عنه أو يَمنعَه عن – التفكيرَ السليمَ في حَيْثِيات المسألةِ المعروضةِ عليه، ويُؤدّي إلى وقوعِ الخللِ في حُكْمِه.

وعلى هذا، فللعقل دورُه في إثبات النصّ وفي فهمِه والاستنباطِ منه وفي الاهتداء إلى أسرارِ الشريعة ومقاصدِها وفي حُسْنِ تنزيلِ النصوص على الوقائع والنوازلِ، وغيرِ ذلك مما لا غِنًى له عن العقل بحال من الأحوالِ.

ولكنَّ الخللَ الذي يَقعُ في هذه المسألة هو الغُلُوُّ والمبالغةُ في تقدير العقل والاعتدادِ به في مواجَهةِ النصوص، حتى إذا تعارض العقلُ مع النصّ صار الأمرُ إلى ردّ النصّ بدعوى مخالفته للعقل، وهذا مزلقٌ خطيرٌ ومركبُ انحرافٍ كبيرٌ.

والمطلوبُ في هذا الباب أن يُعلمَ أنّه إذا تعارض العقلُ والنصُّ، فإمّا أن يكونَ النصُّ غيرَ صحيح، وإمّا أن يكونَ العقلُ غيرَ صريح، وهنا مجالُ اجتهادِ العلماء الفقهاء، ولكنْ إطلاقَ دعوى التعارضِ لا تَتِمُّ في كلّ الأحوال، وردُّ النصوص الصحيحةِ بسببِ التعارُض مع العقل مسلكٌ خطيرٌ، خاصّةً في القضايا التي لا مجالَ فيها للعقل أصلاً كعلمِ الغيْبِ وقَصَصِ الأنبياء السابقين والملاحمِ والفِتَنِ وأشراطِ الساعةِ وغيرِ ذلك، فإذا ثبتَ النصُّ في شيءٍ من هذا لم يكنْ للعقل إلاّ دورُ التأويل والتفسير لهذا النصّ وحَمْلُه على المعنى الذي يُمكنُ قبولُه عقلاً، فإذا تَعذّر ذلك كان قَبولُ النصّ أولى من تقديم العقل، والله أعلم.

ومع ذلك، فإنّ المُحدّثين راعَوْا استخدامَ العقل عندَ أهمِّ مراحلِ الدراسة الحديثية.

فقد بيّن الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلّمي رحمه الله تعالى أنّ المُحدّثين راعَوْا العقلَ في أربعةِ مواطنَ. ١ – عند السماع. ٢ – عند التحديث. ٣ – عند الحكم على الرواة. ٤ – عند الحكم على الأحاديث»[١٢٩].

ثمَّ إنَّ العِبْرةَ في رفض العقل لشيءٍ هو أن تتفقَ العقولُ على رفضه، لا عقل شخص واحد، فلا يُمكن أن يُرَدَّ حديثٌ ما لمُجرَّد أنَّ شخصاً من الناس - كائناً من كان - لم يستطعْ عقلُه أن يُدرك أو يُصدِّقَ أو يقتنعَ بما دلَّ عليه هذا الحديثُ، بل الحكم عند ذلك أن يقال لهذا الشخص: إنَّ عقلك عاجز عن إدراك معنى هذا الحديث - أو بعض تفاصيل ما دلّ عليه - فليس أمامك بعدَ ثبوت صحة نقله إلاّ أن تُسلِّمَ لعقول الآخرين من العُلماء الذين رَوَوْه وصحَّحوه وقَبِلُوه ولم يَرَوْا فيه ما يُخالفُ عقولَهم.

ويَجبُ أن نُلاحظَ هنا أنّنا نُقرِّرُ القاعدةَ فقط. أمّا التَّطبيقُ فهو اجتهادٌ من العلماء يُصيبون فيه ويُخطئون.

والقاعدةُ المقصودةُ في كلامنا هي إثباتُ اهتمامهم بنقد المتون وعدم اقتصارهم على نقد السند كما يَدّعي من لا علمَ له، بل إنّهم - كما ذكرنا ذلك أكثرَ من مرّة - يجعلون نقد المتن سبباً في القدح في إسناده.

أمّا كونُهم أخطأوا في بعضِ ذلك أو أصابوا فهو مَحلُّ الاجتهاد والنظر.

قال ابنُ تيمية - رحمه الله -: «الأحاديثُ التي ينقلُها كثيرٌ من الجُهال لا ضابط لها. لكنْ منها ما يُعرفُ كذبُه بالعقل، ومنها ما يُعرفُ كذبُه بالعادة، ومنها ما يُعرف كذبُه بأنه خلافُ ما عُلِمَ بالنقل الصحيح، ومنها ما يُعرف كذبُه بطُرقٍ أخرى»[١٣٦].

المبحث الثامن: منهج المحدِّثين يقوم على الجمع بين النظر في السند والنظر الفقهي والأصولي

ويكفي في التدليل على ذلك أن نُمثِّل بكتاب البخاري العظيم الذي جمع بين الحديث والفقهِ والأصول، حتى قال العلماء: فقهُ البخاري في تراجِمه، وتنافس العلماء بعده في استخراج المسائل الفقهيةِ والأصولية منه، وصُنِّف البخاريُّ في زُمرة الفقهاء المُحدِّثين ووَجدتْ آراؤه الفقهيةُ واجتهاداتُه مكانَها في كتب الفقه.

والحقيقةُ أنَّ الناظرَ إلى المُحدِّثين المتقدِّمين لا يرى عندهم أيَّ فِصامٍ بين الفقه والحديث، وإن اختلفتْ مراتبُهم في ذلك، فكلُّهم مُحدِّثون وفقهاء، ويؤيِّد هذا قولُهم: كلُّ مُحدِّث فقيه. وأمّا قولُهم: وليس كلُّ فقيه مُحدِّثاً فليس المرادُ به تجويزَ أن يكونَ الفقيهُ غير

مُحدَث، وإنّما المرادُ الإخبارُ عن الواقع الذي حصل بعد افتراق الفقه والحديث، فصار بعضُ الفقهاء لا صِلةَ لهم بالحديث ولا بضاعةَ لهم منه، وصار بعضُ المُحدِّثين أيضاً مُجرّدَ رُواة للأخبار ولا حظَّ لهم في معرفة معانيها وفقهِها، وصدق فيهم حديثُ رسول الله ﷺ: «فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه إلى من هو أفقه»[١٢٧].

وانظرْ أيضاً إلى كتاب التِّرمذيِّ الذي يُعتبَر مَعْلَماً من معالِم الكُتب التي جمعت بين النظر في الإسناد والكلامِ على الجوانب الفقهية للأحاديث، فقد كثُرَ في كتابه تعليلُ الأحاديث بالنَّظر إلى مُتونها، مِن حيثُ موافقتُها لما جرى عليه العملُ بين الصحابة والتابعين.

وقد يُحسَّنُ أحاديثُ إذا ظهر أنّ العملَ بين الصحابة والتابعين جرى على وَفقِها، فيعتبرُ ذلك مِن أسباب تقويةِ الحديث وارتفاعِه إلى درجة القَبول والاحتجاج.

المبحث التاسع: مضمون المتن الفقهي قد يكون سبباً في ردِّ الحديث

إنّ العنايةَ بالجانب الفقهي الذي تتضمّنُه متونُ الأحاديث يُعتبَر عند المُحدِّثين سبباً من أسباب الحُكْمِ على الحديث صحّةً وضَعفاً، قَبولاً وردّاً، وهو يَدخلُ في شرطِ سلامة الحديث من الشذوذ والعلّة القادحة المُتعلِّقة بالمتن، فمتى وُجِدَ في المتن ما يُعتبَرُ مخالفةً لأحكام فقهيةٍ مستقرّةٍ عند الرواة المحدِّثين فإنّ ذلك يُعتَبَرُ سبباً لردِّ ما دلَّ عليه هذا الحديثُ من المعنى، أو التوقُّفِ فيه - على الأقل - حتى يُوجدَ ما يُرجِّحُه على غيرِه.

والأمثلة على ذلك كثيرةٌ، نذكر منها هذين المثالين:

المثال الأوّل

ما أورده ابنُ عديٍّ في الكامل، من حديث سلَمة بن وردان الجندعي، قال: سمعت أنسَ ابنَ مالك يقول: سأل النبيُّ ﷺ رجلاً من أصحابه، فقال: «يا فلان! هل تزوّجتَ؟». قال: ليس عندي ما أتزوّج. قال: «أليس معك ﴿قل هو الله أحد﴾، قال: بلى. قال: «ربُعُ القرآن. أليس معك: ﴿إذا جاء نصر الله﴾؟». قال: بلى. قال «رُبُع القرآن». قال «أليس معك ﴿قل يا أيها الكافرون﴾؟». قال: بلى. قال: «ربع القرآن. أليس معك: ﴿إذا زلزلت﴾؟». قال: بلى. قال «ربع القرآن». قال: «أليس معك آية الكرسي؟». قال: بلى. قال: «ربع القرآن تَزَوَّجْ. تَزَوَّجْ»[١٢٨].

هذا الحديثُ يُخالفُ ما ثبتَ واشتهر عند جمهور الرواة من أنّ: ﴿قل هو الله أحد﴾ تَعدِلُ ثُلُثَ القرآن لا رُبُعَه.

ثمّ إنّ الراوي ذكر خمسَ سُوَرٍ، كلُّ واحدة منها تَعدِلُ رُبُعَ القرآن، وهذا لا يَستقيمُ معنى.

ولذلك أعلّ الإمامُ مسلمٌ هذا الحديث بهذه المُخالفة، فقال: «هذا الخبر الذي ذكرناه عن سلمة عن أنس أنّه خبرٌ يُخالِف الخبرَ الثابتَ المشهورَ، فنقلَ عوام - يعني عموم - أهل العدالة ذلك عن رسول الله ﷺ وهو الشائعُ من قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾، تعدلُ ثلث القران، فقال ابنُ وردان في روايته: إنها ربعُ القران، ثمّ ذكر في خبره من القرآن خمس سُور يقول في كلّ واحدٍ منها: ربُعُ القرآن، وهو مُستنكَرٌ غيرُ مفهومٍ صحةُ معناه»[٢٩].

فأنت ترى كيف ردّ الإمامُ مسلمٌ هذا الحديث لأنّه يُخالف ما عرفه الناسُ ونقلوه واشتهر بينهم، وبمثل هذه الأحاديث التي رواها ابنُ وردان وخالف فيها، حكم العلماءُ عليه بأنّه مُنكرُ الحديث، وضعّفوه، ولم يَحتجّوا بحديثه[٣٠].

قال أبو حاتم: «ليس بقويٍّ، وتدبّرتُ حديثَه فوجدت عامّتها مُنكرةً، لا يُوافق حديثُه عن أنسٍ حديثَ الثقات إلاّ في حديث واحد، يُكتَبُ حديثُه»[٣١].

المثال الثاني

ما أورده الإمامُ مسلمٌ في كتاب (التمييز)، من حديث ابن شهابٍ الزهريّ، أنّ أبا بكر ابن سليمانَ بن أبي خيثمةَ أخبره أنّه بلغه أنّ النبيَّ ﷺ صلّى ركعتين، ثمّ سلّم، فقال ذو الشّمالَيْن بنُ عبد عمرو: يا رسول الله! أقصُرتْ الصلاةُ أم نسيت؟ قال رسول الله ﷺ: «لم تُقْصَرِ الصلاةُ ولم أنْسَ». قال ذو الشمالين: قد كان ذلك يا رسول الله! . فأقبل رسولُ الله ﷺ على الناس، فقال: «أصدق ذو اليَدَيْن؟». قالوا: نعم. فقام رسول الله ﷺ فأتمّ ما بقي من الصلاة، ولم يسجُدِ السجدتين اللتين تُسجَدان إذا شكّ الرجلُ في صلاته حتى لقاء الناس[٣٢].

فهذا الخبرُ الذي يتضمّن نفيَ سجوده ﷺ سجدتَيْ السهو يُخالفُ ما صحّ واشتهر من الأخبار والآثار الثابتةِ عن النبيّ ﷺ في أنّه لمّا نبّهَهُ ذو اليَدين واستَثْبت النبيُّ ﷺ من الناس لم يبرحْ مكانَه حتى أتمّ ما نَسِيَهُ من صلاته، ثمّ سجدَ للسهو بعدَ ذلك.

فأعلَّ الإمامُ مسلمٌ هذا الخبرَ عن الزهريِّ، قائلاً: «وخبرُ ابن شهابٍ هذا في قصّة ذي اليَدين وَهَمٌ غيرُ محفوظ لتظاهُر الأخبار الصحاح عن رسول الله ﷺ في هذا»[133].

ثمّ ساق الرواياتِ المشهورةَ المستفيضةَ في سُجود النبيِّ ﷺ، وظهر بذلك أنّ الزهريَّ رحمه الله تعالى كان واهماً في روايته، عندما نَفَى سُجودَ السَّهو.

بل إنّ هناك وَهَماً آخر وقع للإمام الزهري في هذا الحديث، حيث سَمَّى الرجلَ السائلَ ذا الشِّمالَيْن، والصواب أنّه ذو اليَدَيْن، وهو الخِرباق بنُ عمرو. وأمّا ذو الشِّمالَيْن فصحابيٌّ آخر استُشهد ببدر، وأبو هريرة راوي الحديث - كما في الطرق الأخرى - إنّما صلّى مع النبيِّ ﷺ بعد أن أسلم عامَ خيبر، وخيبرُ كانت بعدَ بدر بخمس سنين.

قال النووي رحمه الله: «ذو اليَدَيْن الصحابيُّ مذكورٌ في كتاب الصلاة في هذه الكُتب، اسمه الخرباق بن عمرو ... وهو من بني سُلَيم، وهو الذي قال: يا رسول الله! أقصُرتْ الصلاةُ أم نسيتَ؟، حين سلّم في ركعتين، وليس هو ذا الشِّمالَيْن الذي قُتل يومَ بدر، لأنّ ذا الشمالين خُزاعي قتل يوم بدر، وذا اليدين سُلَمي عاش بعد النبيِّ ﷺ زماناً، حتى روى المتأخِرون من التابعين عنه»[134].

وقد أطنبَ أعلامُ المُحدِّثين في إيضاح هذه المسألةِ وبيانِ الوَهَمَيْن الذين وقعا للإمام الزُّهري، ومِن أحسنِ مَن أطنبَ في ذلك وأوضحَ: الإمامُ ابنُ عبد البَرّ في (التمهيد)، فلْيُرجعْ إليه فإنّ له كلاماً طويلاً في غاية النَّفاسة[135].

وممّا قاله في خاتمة حديثِه عن هذا الأمر: «وأمّا قولُ الزهري في هذا الحديث: أنّه ذو الشمالين، فلم يُتابَعْ عليه، وحملَه الزهريُّ على أنه المقتول يوم بدر. وقد اضطُرِب على الزهري في حديث ذي اليدين اضطراباً، أوجبَ عند أهل العلمِ بالنقلِ تَرْكَه مِن روايته خاصةً»[136].

ثمّ قال: «لا أعلمُ أحداً من أهل العلم والحديث المُنصفين فيه عوَّلَ على حديث ابنِ شهابٍ في قصة ذي اليدين لاضطرابه فيه وأنه لم يُتِمّ له إسناداً ولا متناً، وإن كان إماماً عظيماً في هذا الشأن فالغَلطُ لا يَسلم منه أحدٌ، والكمال ليس لمخلوق، وكلُّ أحدٍ يُؤخَذُ من قوله ويُتركُ إلا النبيَّ ﷺ، فليس قولُ ابنِ شهابٍ أنّه المقتولُ يومَ بدر حجةً: لأنّه قد تبيَّن غَلَطُه في ذلك»[137].

فانظر كيف كانت المخالفةُ في المعنى الفقهي الذي ثبت بالنصوص الأخرى سبباً في الطعن في رواية الإمام الزهري، والحُكْم عليها بأنّها وَهمٌ. والله أعلم.

وهذه الأمثلةُ ونظائرُها تؤكّد أنّ المُحدّثين المتقدّمين لم يكونوا يهتمون بالنظر إلى الإسناد ورجاله فقط، وإنّما كان اهتمامُهم كذلك مُركّزا على المتون ومقارنتها بغيرها، والتأكّد من سلامتِها من المُخالفة، وهذا يعني فيما يعني أنّهم كانوا يتوفّرون على قَدْر كبير من المعرفة بمعاني الأحاديث وفقهها واختلاف الناس فيها وتحديد ما جرى عليه العملُ عن الصحابة والتابعين، وما ثبت أنّه منسوخٌ أو جرى العمل بخلافه وغير ذلك من التفاصيل التي تُعتبر عند المحدّثين المتقدّمين الرُّكْن الرُّكين في قبول الأحاديث أو ردّها.

وهذا الإمامُ ابنُ عبدِ البَرّ قد سمّى كتابَه في شرح الموطّأ (التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد)، ليجمع بين دراسة الإسناد ورجاله والنُّظر في المتون ومعانيها، ولذلك كان كتابُه خير مثالٍ على الجُهد المبذول من علماء الحديث في نقد المتون وفهمها.

المبحث العاشر: الذوق الفني

وهذا الأمرُ وإن لم يَكنْ له حيّزٌ واسعٌ في نقد الأحاديث، لكنْ وروده يُؤكّدُ اهتمام المُحدّثين بالمتون خاصّةً، ويبيّنُ أنّهم حتى لو كان الإسنادُ سالماً من العلل الظاهرة، فإنّ المحدثين تصْدُرُ عنهم بعضُ العبارات التي تدلُّ على شعورهم بالشكّ في صحّة هذا الحديث، وهذا الأمرُ يَعتمِد أساساً على حسِّهم المُرهفِ وعنايتهم البالغة بحديث النبيّ ﷺ وممارستهم المستمرّة له، لذلك نسمع أحدهم يقول: «هذا الحديثُ عليه ظُلْمة»، أو «مَتْنُه مُظلِم»، أو «يُنكرُه القلبُ»، أو «لا تطمئنّ له النفسُ»[138]، وغير ذلك من العبارات التي تدلّ على ذوقٍ فنيٍّ رفيعٍ مكّن المُحدّثين من التنبُّه للعلل الخفية الواقعة في الأسانيد أو المتونِ[139].

قال الربيعُ بنُ خيثم: «إنّ من الحديث حديثاً له ضَوءٌ كضوء النهار تعرفُه، وإنّ من الحديث حديثاً له ظُلمةٌ كظلمةِ الليل تُنْكِرُه»[140].

وقال الإمام ابن دقيق العيد: «وحاصلُه يرجعُ إلى أنّه حصلتْ لهم - لكثرة مُراولة[141] ألفاظ النبيّ ﷺ - هيئةٌ نفسانيةٌ، أو ملكةٌ، يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ الرسول ﷺ، وما لا يجوزُ أن يكونَ من ألفاظه»[142].

وقال ابن الجوزي: «الحديث المنكر يقشعرّ له جِلدُ الطالب وينفر منه قلبُه في الغالب».[143]

وقد سئل الإمامُ ابن قيّمِ الجَوزية هل يمكن معرفةُ الحديث الموضوع بضابط من غيرِ أن يُنظرَ في سنده فقال. «هذا سؤالٌ عظيمُ القدر، وإنما يَعرفُ ذلك من تضلَّعَ في معرفة السنن الصحيحة وخُلِطتْ بلحمه ودمه وصار له فيها مَلَكةٌ واختصاصٌ شديدٌ بمعرفة السنن والآثار ومعرفةِ سيرة رسول الله عليه الصلاة والسلام وهَدْيِه فيما يأمر به وينهى عنه ويُخبرُ عنه ويدعو إليه ويُحبُّه ويكرهُه ويُشرّعُه للأمة، بحيث كأنه مُخالِطٌ له عليه الصلاة والسلام بين أصحابه الكرام، فمثلُ هذا يَعرفُ من أحواله وهديه وكلامه وأقواله وأفعاله وما يجوزُ أن يُخبرَ به وما لا يجوزُ ما لا يعرفُه غيرُه، وهذا شأنُ كلِّ متبوع مع تابعِه، فإن للأخصِّ به الحريصِ على تتبع أقواله وأفعاله من العلم بها والتمييز بين ما يصح أن ينسب إليه وما لا يصح ما ليس لمن لا يكون كذلك، وهذا شأنُ المقلدين مع أئمتهم، يعرفون من أقوالهم ونصوصهم ومذاهبهم وأساليبهم ومشاربهم ما لا يعرفُه غيرُهم»[144] .

قال أبو الحسن علي بن عروة الحنبلي « القلبُ إذا كان نقياً نظيفاً زاكياً كان له تمييزٌ بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والهدى والضلال، ولا سيما إذا كان قد حصل له إضاءةٌ وذوقٌ من النور النبوي، فإنه حينئذ تظهر له خبايا الأمور ودسائسُ الأشياء والصحيحُ من السقيم، ولو رُكب على متن ألفاظ موضوعةٍ على الرسول إسنادٌ صحيح أو على متن صحيح إسنادٌ ضعيفٌ لميّز ذلك وعرفَه وذاق طعمَه وميَّز بين غثّه وسمينِه، وصحيحه وسقيمِه، فإن ألفاظَ الرسول لا تَخفى على عاقلٍ ذاقَها»[145].

وقال العلاّمة محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله في معرض حديثه عن تحسين الترمذي وتصحيحه والفرق بينه وبين ما يفعله المتأخرون « ولم يُحْسِن الحافظ في عدم قَبول تحسين الترمذي، فإنّ مبناه على القواعد لا غير، وحكمُ الترمذي يُبنى على الذوق والوجدان الصحيح، وإنّ هذا هو العلم، وإنّما الضوابط عصا الأعمى»[146].

وقال الشيخ العالم محمد محمد أبو شهبة رحمه الله: «ولعلماء الحديث وجهابذته - وراء قواعد النقد الظاهرة – ملكة خاصّة وحاسّة دقيقة بهما ينفذون إلى معرفة اللفظ الذي هو أليق بالصدور عن رسول الله ﷺ »[147] .

المبحث الحادي عشر: تأكيد العلماء المحدّثين على وجوب تعلّم اللغة العربية

إنّ السبيلَ الوحيدَ لفهم معاني القران والسنّة على الوجه الصحيح هو اللغةُ العربيّةُ، لذلك لا جرَمَ أن اشتدَّ تأكيدُ علماء الحديث على وجوب أن يتمكّن الطالبُ من علم اللغة العربية وفقهها، ليُمكنَه النظرُ في متون الأحاديث وفهمِ معانيها واستنباطِ أحكامها، وحتى يسلم من الوقوع في التصحيف والتحريف. وقد تواترت نصوصُهم في التأكيد على ذلك

فمن ذلك ما قاله الإمامُ ابن الصلاح «حقّ على طالب الحديث أن يتعلّم من النحو واللغة ما يتخلّص به من شين اللحن والتحريف ومَعرّتهما»[148].

وقد أنحى العلماءُ المتقدّمون باللائمة على من يقصّرُ فيما يجبُ عليه من علم اللغة. فقال شعبةُ بنُ الحجاج «من طلب الحديثَ ولم يُبصرِ العربيةَ، فمثلُه كمثل رجل عليه بُرنُس ليس له رأس»[149].

وقال حماد بن سلمة رحمه الله «مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مِخلاة لا شعيرَ فيها»[150].

قال الخطيب البغدادي وهو يدافع عن الرأي القائل بوجوب تصحيح اللحن الموجود في الرواية «والذي نذهب إليه روايةُ الحديث على الصواب وترك اللحن فيه، وإن كان قد سمع ملحونا؛ لأن من اللحن ما يُحيل الأحكامَ ويُصيّر الحرام حلالا والحلال حراما، فلا يلزم اتباعُ السماع فيما هذه سبيلُه والذي ذهبنا إليه قولُ المحصلين والعلماء من المحدثين».

ثمّ قال «فينبغي للمحدث أن يتقي اللحنَ في روايته للعلة التي ذكرناها، ولن يقدر على ذلك إلا بعد درسِه النحوَ ومطالعتِه علمَ العربية»[151].

الخاتمة:

لقد وَضح لنا من خلال هذا البحثِ الجُهدُ الكبيرُ الذي بذلَه علماؤنا المُحدّثون في حماية السنة والدفاعِ عنها وانتهاجِ أعظم القواعد وأشدّها صرامةً لنفْي الزَّيْفِ والكذب عنها.

وظهر من خلال ما سطّرناه ونقلناه عن العلماء المحدّثين كذبُ المُستشرقين وأتباعِهم وزَيفهم ودَجَلهم في حملاتِهم المسعورةِ على الحديث والمحدّثين.

لقد أخذ المُحدِّثون على أنفسهم عهداً أن يَبذلوا كلَّ جهودهم في حماية سنّة النبيِّ ﷺ، وتَعريةِ الكذابين والوضاعين، فانطلقوا في هذا السبيل واضعين أمام أعينهم هدفاً سامياً كبيراً. ألاّ يَتجرأَ أحدٌ مِن هؤلاء على الكذب على الناس وترويجِ الباطل بين ظهرانيهم.

قال عبدُ الله بنُ المبارك حين سئل. هذه الأحاديثُ الموضوعة؟ فقال: «تعيش لها الجَهابِذةُ: ﴿**إنا نحن نزلنا الذِّكر وإنا له لحافظون**﴾»[١٥٢].

وقال ابنُ خزيمة رحمه الله. «ما دام أبو حامد بن الشَّرقي في الأحياء[١٥٣] لا يَتهيأ لأحدٍ أن يَكذبَ على رسول الله ﷺ»[١٥٤]. وقال أيضاً. «حياةُ أبي حامد بن الشرقي تَحجزُ بين الناس وبين الكذب على رسول الله ﷺ».[١٥٥]

وقال الدارقطني. «يا أهلَ بغداد! لا تَظنُّوا أنَّ أحداً يَقدِرُ أن يَكذِبَ على رسول الله ﷺ وأنا حيٌّ»[١٥٦].

لقد اتّبَع المحدّثون في نقْدِ الأحاديث مَنْهجاً يَتناولُ السَّندَ والمتنَ، وكَثُرَتْ قواعدُهم في نقد المتن خاصّةً، وكان منها:

- عرْضُ الحديث على القرآن.
- عرضُ نصوصِ السنة بعضِها على بعض.
- عرضُ رواياتِ الحديث الواحد بعضِها على بعض، حتى تتبينَ الألفاظ الشاذة والمنكرة والإدراج والوَهَم.
- كما أنَّ من الضوابط سلامةَ النص من التناقُض، وعدمَ مخالفتِه للوقائع والمعلومات التاريخية الثابتة، وانتفاءَ مخالفتِه للأصول الشرعية، وعدمَ اشتماله على أمرٍ مُنكَر أو مُستحيل، وغيرَ ذلك من الضوابط والقواعد.
- أمّا العقل فقد عرف المحدّثون له دورَه في ذلك، وراعَوه مُراعاةً تامّةً، ولكنَّهم في الوقت نفسِه حدّدوا له حدوداً في هذا الأمر، فكانوا يَحترمون النصوصَ الثابتةَ سنَداً، ويَعرفون حدودَ العقل في نقد الأخبار، ويَبتعدون عن المُجازفة بردِّ النصوص بدعوى معارضتِها للعقل، فإنَّ في أمور الشَّرع ومسائلِه ما لا يَستطيعُ العقلُ إدراكَه، بل هو فوق طاقتِه، مثلَ البحثِ في كيفية الصفات الإلهية، وأمورِ

الغيب، ودلائل النبوة ومُعجزاتِها، ولهذا يجبُ الوقوفُ عندَ النصوص الثابتةِ وعدم مُعارضتِها بالمَقولات العقلية.

وهذا الذي فعله علماؤنا المُحدّثون، فقد أعملوا العقلَ حيث يُمكن إعمالُه، وأهملوه حيث يجبُ إهمالُه.

وهذه جهودُ المحدثين في نقد الأسانيد والمتون ظاهرةٌ جليةٌ، قد بلغت الغاية في الوصول إلى الهدف المَنشود، وهذه تصانيفُهم الكثيرةُ في أنواع الحديث، ما اختصَّ منها بالصحيح، وما جُمع إليه الضعيف، أو اختصَّ بالموضوع، أو بنوع مُستقلٍّ من علوم الحديث الأخرى كالمرسل والمدرج، يُشكّلُ ذلك كلُّه بُرهاناً عملياً على مدى ما بلغوه من العناية في تطبيق هذا المنهج حتى أدّوْا إلينا تُراثَ النُّبُوَّة صافياً نقياً، جزاهم الله عن الإسلام والعلم خيرَ الجزاء، والحمد لله ربِّ العالمين.

الهوامش

(١) رواه بلفظه. الحاكم في المستدرك، ١٧٢/١، والبيهقي في السنن الكبرى، ١١٤/١٠، والدارقطني في السنن، ٢٤٥/٤، وابن عبد البرّ في الاستذكار، ٢٦٥/٨، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة، ٨٠/١، كلّهم من طريق داود بن عمرو الضبي، عن صالح بن موسى الطلحي، عن عبد العزيز بن رُفَيع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، مرفوعا.

ومن طريق أخرى رواه الحاكم، ١٧١/١، والبيهقي، ١١٤/١٠، وابن أبي عاصم في السنة، ٢٦/١، من حديث عكرمة، عن ابن عباس، في حديث طويل، وذلك في حجّة الوداع.

قال الحاكم عقبه «وذكر الاعتصام بالسنة في هذه الخطبة غريب، ويحتاج إليها وقد وجدت له شاهدا من حديث أبي هريرة». ثمّ ذكر حديث أبي هريرة السابق.

ورواه مسلم في صحيحه، ٨٨٦/٢، ٨٩٢، وأبو داود، ١٨٢/٢، وابن ماجه، ١٠٢٢/٢، والدارمي، ٦٧/٢، وابن حبان، ٢٥٣/٩، والبيهقي، ٦/٥، ١١١، وعبد بن حميد في مسنده، ص٣٤٠، كلّهم من حديث جابر بن عبد الله مرفوعا، وليس في كلّ هذه المصادر ذكر (سنتي).

ورواه مالك في الموطأ، ٨٩٩/٢، بلفظ «تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيّه».

وأورد القاضي عياض في الالماع، ص٩ وزاد فيه « فلا تفسدوه، وإنّه لا تعمى أبصاركم، ولن تزلّ أقدامكم، ولن تقصر أيديكم ما أخذتم بهما».

(٢) - مقدّمة صحيح مسلم، ١٥/١، حلية الأولياء، ٢٧٨/٢، جامع التحصيل، ٥٨/١، ٦٩، ضعفاء العقيلي، ١٠/١، العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد، ٥٥٩/٢.

(٣) مقدّمة الإمام مسلم، ١٢/١، ١٣، التمهيد لابن عبد البر، ٤٣/١، جامع التحصيل، ٥٨/١، العلل ومعرفة الرجال، ٣٨/٣.

(٤) مقدمة الإمام مسلم، ١٣/١، النسائي في سننه، ٤٤٠/٣، ابن ماجه في سننه، ١٢/١، الحاكم في المستدرك، ١٩٦/١، وقال: «إسناد صحيح على شرط الشيخين»، وهو في مستخرج أبي عوانة على مسلم، ٩٧/١.

(٥) قال القاضي عياض «هذا مثلٌ، وأصله في الإبل أي سلكوا كلّ مسلك من الحديث، ممّا يُحمد ويُرضى سلوكه كالذلول من الإبل، المُستحسَن الركوب، وما يُنكر ويشقّ ركوبه كالصّعب منها». مقدمة إكمال المعلم، ص٢١٣ - ٢١٤، وانظر المفهم للقرطبي، ١٢٤/١، وشرح النووي على صحيح مسلم، ٤٠/١ - ٤١

(٦) مقدّمة الإمام مسلم، ١/ ١٣. سنن الدارمي، ١٢٤/١. جامع التحصيل للعلائي، ٥٨/١.

(٧) مقدّمة الإمام مسلم، ١٥/١، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ١٦/٢، الجرح والتعديل للباجي، ٣٩١/١، أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني، ص٧ ونُقل هذا القولُ عن الإمام أحمد كذلك كما في المقصد الأرشد، ١٥٠/٣، والرحلة في طلب الحديث، ص٨٩.

(٨) مقدّمة الإمام مسلم على صحيحه، ٢٧/١. وفي رواية ابن عدي في الكامل، ١٨٦/٧ «لا تكتبوا عن أخي يحيى فإنّه كذّاب».

(٩) انظر تهذيب التهذيب (١٥٣/٥).

(١٠) تفسير ابن كثير، ٢٢٣/٤، وانظر أيضا ما قاله القرطبي والشوكاني في تفسير هذه الآية. تفسير القرطبي، ٣١٢/٨. فتح القدير للشوكاني، ٦٠/٥.

(١١) انظر تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ٢٢٥/١/١

(١٢) لقد ذكر الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله أن قسماً كبيراً من المستشرقين يعمل في دوائر استخبارات وزارات الخارجية للدول الأجنبية. انظر كتابه. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص٢١ - ٢٨.

(١٣) الوهَم - بفتح الهاء - غير الوهْم - بإسكانها - فالأول هو ما أخطأ فيه المرءُ وهو يظنّه صواباً، وهذا الذي يغلب استعمالُه عند المحدِّثين في باب الجرح والتعديل، وهو من الفعل: وَهِمَ يَوْهَمُ وَهَماً.

والثاني: الوهْم - بتسكين الهاء - وهو يقال فيما سبق الذهنُ إليه مع إرادة غيره. انظر تفصيل ذلك مع الأمثلة في تعليقات الشيخ أبو غدة رحمه الله على الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للكنوي، ص٥٤٩ - ٥٥٤، وعلى ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني للكنوي أيضاً، ص ٨٣ - ٨٤ .

(١٤) فجر الإسلام، أحمد أمين، ص ٢٦٦

(١٥) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ٢/١٣٠ - ١٣٣ .

(١٦) ظهر الإسلام، أحمد أمين، ٢/٤٨ .

(١٧) رواه البخاري: مواقيت الصلاة/ باب السمر في الفقه والخير بعد العشاء، ومسلم: كتاب الأطعمة/ باب قوله ﷺ: «لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم».

(١٨) رواه البخاري: كتاب الأطعمة/ باب العجوة، وكتاب الطب/ باب الدواء بالعجوة للسحر، ومسلم: كتاب الأشربة/ باب فضل تمر المدينة.

(١٩) فجر الإسلام، أحمد أمين، ٢٦٦، وهذا البحث لا يحتمل الردّ على أحمد أمين في رفضه لهذين الحديثين وغيرهما، ولكن أحيل القارئَ الكريم إلى ما كتبه الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي)، ص٢٧٩ - ٢٨٥، وأيضا ما كتبه الدكتور محمد محمد أبوشهبة رحمه الله في كتابه (دفاع عن السنة)، ص ١٨٣، ١٩٤، في الرد على الشبهات حول هذين الحديثين وأحاديث أخرى أوردها المستشرقون وتلامذتهم للمشككين في السنة النبوية الشريفة

(٢٠) وربّما يذكر بعضُهم طرق الحديث بعد أن استقرّت عندهم صحتُه، مثلما يفعل الإمام مسلم في صحيحه، فهو بعد أن يُورِد في صدر الباب الأحاديث الصحيحة في المسألة يعقبها بذكر الأحاديث التي هي دونها في الصحّة، أو الطرق التي وقع فيها اختلافٌ في الألفاظ أو اضطرابٌ في الأسانيد أو ضعفٌ في الرواة، من أجل بيان عِلَلها

(٢١) التدوين في أخبار قزوين للقزويني، ١/١٥٤.

(٢٢) نظم المتناثر، الكتاني، ١٤٦ .

(٢٣) نقله العبّاد في مجلّة الجامعة الإسلاميّة - المدينة المنوّرة، العدد ٤٥، من مقال: الردّ على مَنْ كذّب أحاديث المهدي

(٢٤) المصدر السابق

(٢٥) انظر: دفاع عن السنة، محمد محمد أبوشهبة، ص٤٣ - ٤٥ .

(٢٦) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص٢٧٦

(٢٧) تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، ص٢٢٦.

(٢٨) المصدر السابق، ٢٢٥.

(٢٩) راجع أقوال أحمد أمين الأمين المذكورة سابقا، وانظر أيضا ما قاله الدكتور أحمد عبد المنعم البهي في مقاله المنشور في مجلة العربي الكويتية عدد / ٨٩/ص١٣.

(٣٠) تدريب الراوي، السيوطي، ١/٤١، قواعد التحديث في علوم الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، ص٧٥

(٣١) الفقيه والمتفقه، ٢/١٥٧، جامع بيان العلم لابن عبد البر، ٢/١٦٦.

(٣٢) سير أعلام النبلاء، ١١/٤٨ .

(٣٣) الآداب الشرعية، ابن مفلح، ٢/١٢٩.

(٣٤) الآداب الشرعية، ابن مفلح، ٢/١٣٩.

(٣٥) لواقح الأنوار القُدسية في بيان العُهود المحمدية، عبد الوهاب الشعراني، ص٣٦ .

(٣٦) الكفاية، الخطيب، ١٨ – ٢٢ .

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) معرفة علوم الحديث، الحاكم، ٦٦ .

(٣٩) علوم الحديث، ابن الصلاح، ص ٢١٢ .

(٤٠) أدب الإملاء والاستملاء، السمعاني، ١٣٥.

(٤١) المصدر السابق، ١٣٥ .

(٤٢) المنهاج، ١/٤٧

(٤٣) انظر كيف نتعامل مع السنة للدكتور يوسف القرضاوي، ص ٥٥ وما بعدها .

(٤٤) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، ص١٦٩.

(٤٥) التدوين في أخبار قزوين للقزويني، ١/١٥٤. وانظر أيضا لطائف الإشارات للقسطلاني، ١/٨٠، ٩٤.

(٤٦) المحدث الفاصل للرامهرمزي، ٢٤٩، الفقيه والمتفقه للخطيب، ٢/٨٨، تاريخ بغداد، ٦/٦٧.

(٤٧) الحازمي: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص٥ – ٦.

(٤٨) انظر روضة الناظر، ص٦٦، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، ص١٣٥.

(٤٩) السعي الحثيث إلى شرح اختصار علوم الحديث، عبد العزيز دخان، ٣٧٧ .

(٥٠) ترتيب المدارك، القاضي عياض، ٣/١٠٦ .

(٥١) التقييد والإيضاح، العراقي، ٢٤٥ – ٢٥٠ .

(٥٢) هذا تعريف الدكتور نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، ص٤٣٥. وهو – فيما يبدو – أضبط تعريف للمقلوب وأشمل وأجمع.

(٥٣) انظر على سبيل المثال: علوم الحديث لابن الصلاح، النوع الخامس والعشرون، ص١٨١ – ٢٠٦. محاسن الاصطلاح، سراج الدين البلقيني، ٣٦٢ – ٣٨٩. تدريب الراوي للسيوطي، وفتح المغيث للسخاوي، وغيرها من المصادر الأخرى.

(٥٤) التبصرة والتذكرة، العراقي، ٢/١٦٨ .

(٥٥) تدريب الراوي، ٢/٩٨ .

(٥٦) كتاب النكاح/ باب: التزويج على القرآن وبغير صداق.

(٥٧) انظر سنن البيهقي الكبرى، ٧/ ١٤٣، وما بعدها. فتح الباري، ٩/١١٦ وما بعدها.

(٥٨) انظر فتح الباري، ٩/١٢١ – ١٢٢.

(٥٩) انظر: التبصرة والتذكرة، ١/١٤٠. فتح المغيث، السخاوي، ١/١٣٠ .

(٦٠) التبصرة والتذكرة، ٢/١٧٢.

(٦١) انظر. التبصرة والتذكرة، ٢/١٧٣ .

(٦٢) انظر ما قاله عروة بن الزبير ويحيى بن أبي كثير والقعنبي وغيرهم: المحدّث الفاصل، ص ٥٤٤. الكفاية في علم الرواية، ص ٢٣٧، أدب الإملاء والاستملاء، السمعاني، ١/٧٩.

(٦٣) أدب الإملاء والاستملاء، السمعاني، ١/٧٩.

(٦٤) انظر. مقدمة ابن الصلاح، ١٦٨- ١٦٩.

(٦٥) انظر مقدمة الشيخ أحمد شاكر على الرسالة، ١٣ .

(٦٦) من تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على كتاب ابن القيم المنار المنيف في الصّحيح والضّعيف، ص٥٠ تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، ط٢، لاهور: المكتبة العلمية (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

(٦٧) المغني في الضعفاء، الذهبي، ٢/٦١٦.

(٦٨) انظر حديث الضبّ هذا - بطوله - في المعجم الأوسط للطبراني، ٦/١٢٧، وانظر أيضا لسان الميزان، ٥/٢٩٢ الكشف الحثيث، ص٢٤١.

(٦٩) المغني في الضعفاء، ٢/٢١٧.

(٧٠) المصدر السابق، ٢/٦٢٤.

(٧١) المنار المنيف، ص ٤٣ - ١١٥. وقد ذكر جملةً منها الإمامُ ابنُ عرّاق في كتابه: تنزيه الشريعة المرفوعة، ١/٥-٨ فيُرجع إليها للاستفادة منها أكثر.

(٧٢) الموضوعات لابن الجوزي، ٢/٨، اللآلئ المصنوعة للسيوطي، ٢/٧، الفوائد المجموعة للشوكاني، ص٨

(٧٣) رواه البيهقي في الشُّعب مُسلسَلا بشكاية الرمد والأمر بإدامة النظر في المصحف وقال: هذا منكر. قال السيوطي ولعل البلاء فيه من محمد بن حميد الرازي.

قال ابن عرّاق ومحمد بن حميد مختلف فيه، لكنّ لوائح الوضع ظاهرةٌ على الحديث. فأين كان في العهد النبوي مُصحفٌ حتى يُؤمر ويأمرَ بإدامة النظر فيه.

وقال ابن حبان في ترجمة محمد بن حميد كان ممن ينفرد عن الثقات بالأشياء المقلوبات، ولا سيما إذا حدث عن شيوخ بلده... قال أبو زرعة صح عندنا أنه يكذب.

انظر تنزيه الشريعة لابن عراق،١/٣٠٨، كتاب المجروحين، ٢/٣٠٣

وقال ابن الطيّب المغربي « أورده أهل المسلسلات كابن صخر، وأبي القاسم النوراني، وغيرهما وصرّح السخاوي بأنّه باطل متنا وتسلسلا، وقال غيره إنّه ضعيف فقط، على قاعدة المسلسلات ». العجالة، ص٩٣.

(٧٤) انظر الأمثلة على ذلك في الكشف الحثيث عمّن رمي بوضع الحديث، إبراهيم بن محمد بن سبط ابن العجمي أبو الوفا الحلبي، ١/٢٤٣

(٧٥) منهاج السنة، ابن تيمية، ٤/١١٨ .

(٧٦) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ١/١٣٥.

(٧٧) انظر كلام العلماء حول هذا الحديث في المصادر التالية الموضوعات لابن الجوزي، ١/٣٥٥، منهاج السنة لابن تيمية ٤/١٨٥، تنزيه الشريعة لابن عرّاق، ١/٣٧٩، المنار المنيف لابن القيم، ص ٥٧ .

(٧٨) الكفاية في علم الرواية، ص ١١٩.

(٧٩) المصدر السابق، ص ١١٩.

(٨٠) تاريخ بغداد، ٧/٣٥٧ .

(٨١) السعي الحثيث إلى شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، عبد العزيز دخان، ص٥٢٣، . وانظر فتح المغيث للسخاوي، ٣/٣١١.

و نظر قصّة أخرى مثلها عن أبي بكر بن الخاضبة في حقّ علي بن أحمد القرشي الأموي(ت٤٨٦هـ)، أوردها ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، ٢٣٩/٤١.

(٨٢) مقدّمة صحيح مسلم، وقد ساق الإمام مسلم هذا الخبر تحت باب: الكشف عن معايب رواة الحديث ونقلة الأخبار.

(٨٣) فتح المغيث، ٣٦١/٣ .

(٨٤) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي، ١٢٨/١٦. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ٤/ ١٨. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ٣٥/٤، والاعلان بالتوبيخ للسخاوي، ص١٠، والخطيب البغدادي للدكتور يوسف العش، ٢٣٥.

(٨٥) انظر البداية والنهاية، ١٠١/١٢.

(٨٦) المنار المنيف، ص ١٠٢ – ١٠٢ . وقد استوعب الإمام ابن القيم رحمه الله الكلام على هذه الكذبة وبيّن فساد هذا الخبر من عشرة وجوه متعلّقة بمتن الحديث المزعوم

(٨٧) انظر أمثلة لذلك في المنار المنيف، ص ٩٩.

(٨٨) انظر المنار المنيف، ص ٤٣ – ١١٥. تنزيه الشريعة المرفوعة، ٥/١ – ٨ .

(٨٩) الموضوعات لابن الجوزي، ٦٥/١ ، وانظر تدريب الراوي، ٢٧٧/١. فتح المغيث للسخاوي، ٢٦٩/١

(٩٠) تدريب الرواي، السيوطي، ٢٧٧/١. وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الرازي، ٣١٨/٣.

(٩١) رواه البيهقي في السنن الكبرى، تحت باب ذكر الاختلاف على مجاهد في حديث أبي هريرة في ولد الزنا ثمّ استوعب طرق هذا الحديث بذكر الاختلاف على مجاهد في هذا الحديث.

(٩٢) رواه أبو داود كتاب الزكاة/ باب: من روى نصف صاع من قمح، والبيهقي، جماع أبواب زكاة الفطر/ باب: من قال يخرج من الحنطة في زكاة الفطر نصف صاع، ١٦٨/٤ ثمّ أشار إلى علّته فقال سئل علي بن المديني عن حديث ابن عباس عن النبيّ (في زكاة الفطر، فقال: حديث بصري، وإسناده مرسل. وقال أيضا الحسن لم يسمع من ابن عباس، وما رآه قط. كان بالمدينة أيام كان ابن عباس على البصرة

وليس ابن المديني فقط من أشار إلى هذا الأمر، وإنّما هناك الكثير من العلماء الكبار الذين نبّهوا إلى ذلك. انظر المراسيل لعبد الرحمن بن محمد الرازي، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل للعلائي، ص ٦٩. فالإسناد مرسل، يعني أنّه منقطع، فالرواية ضعيفة فعلا من حيث السند، ثمّ انضاف إلى ذلك ما ذكره الإمام ابن حزم من نقد لمتنها.

(٩٣) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٢٥١/١.

(٩٤) انظر. تدريب الرّاوي شرح تقريب النواوي، السيوطي، ص٩٩. ابن عراق: تنزيه الشّريعة، ٧/١. علوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصّالح، ص٢٦٥.

(٩٥) انظر كشف الخفاء، العجلوني، ٥٥٧/٢. وفي الكتاب أمثلة أخرى

(٩٦) إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض. انظر منهجية فقه الحديث في إكمال المعلم، د/ حسين محمد شواط، ص ٢٢٨.

(٩٧) بل وفي إسناده أيضا. فقد قال الإمام البخاري: « وأخطأ شعبة في مواضع من هذا الحديث: فقال: عن حجر أبي العنبس، وإنّما هو حجر بن عنبس، ويكنّى: أبا السكن. وزاد فيه: عن علقمة بن وائل، وليس فيه. عن علقمة، وإنّما هو: عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر...... ». انظر. علل الترمذي، ٢١٧/١ – ٢١٨.

(٩٨) التمييز للإمام مسلم، ص ٣٢ .

(٩٩) للاستزادة من الأمثلة في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى كتاب التمييز للإمام مسلم رحمه الله تعالى، فهو – على وجازته وصغره – كتابٌ عظيمٌ. وفي معرفة علوم الحديث للحاكم أمثلة أخرى كذلك. انظر مثلا ص ٥٨

(١٠٠) الطبعة الثانية، تحقيق سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ .

(١٠١) المستدرك، الحاكم، ٢/٢١٥ . سنن البيهقي، ١٠/٥٨.

(١٠٢) رواه مسلم كتاب الجنائز/ باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه. والبيهقي السنن الكبرى جماع أبواب البكاء على الميت/ باب سياق أخبار تدلّ على أنّ الميت يعذّب بالنياحة عليه، وما روي عن عائشة في ذلك، ٤/٧١.

(١٠٣) الموضع السابق من صحيح مسلم. سنن البيهقي، ٤/ ٧٣.

(١٠٤) رواه البيهقي عن أبي هريرة، مرفوعا وموقوفا والصحيح أنه موقوف عليه انظر سنن البيهقي جماع أبواب الغسل للجمعة والأعياد وغير ذلك/ باب. الغسل من غسل الميت، ١/٣٠٣.

(١٠٥) سنن البيهقي، ١/٣٠٧ .

(١٠٦) رواه البخاري، كتاب الأدب/ باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصدّه عن ذكر الله والعلم والقرآن، من حديث أبي هريرة وابن عمر. ومسلم، كتاب الشعر/ باب ١، من حديث أبي هريرة وسعد وأبي سعيد الخدري.

(١٠٧) تهذيب الآثار لابن جرير الطبري، ٢/٦٢٨ .

(١٠٨) شرح معاني الآثار، للطحاوي، ٤/٢٩٦.

(١٠٩) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، ٨/٧٢١، والطبري في تهذيب الآثار، ٢/٦١٧ .

(١١٠) تهذيب الآثار، ١/٦٣٢ – ٦٣٦. شرح معاني الآثار، ٤/٢٩٦ – ٣٠١ . وانظر أيضا. فتح الباري، ١٠/٥٤٩

(١١١) شرح معاني الآثار، ٤/٣٠٠ .

(١١٢) رواه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة/ باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس. ومسلم كتاب صلاة المسافرين/ باب: الأوقات التي نُهي عن الصلاة فيها.

(١١٣) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين/ باب: لا تتحرّوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها. أحمد في المسند ٦/١٢٤.

(١١٤) رواه البخاري كتاب مواقيت الصلاة/ باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر. انظر تفصيل هذه المسألة في فتح الباري، ٢/٥٨، وما بعدها شرح النووي على صحيح مسلم، ٦/١١٩. نصب الراية، ١/٢٥١

(١١٥) رواه مسلم، كتاب الصوم/ باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب.

(١١٦) مسلم، كتاب الصوم/ باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب . النسائي في السنن الكبرى، ٢/١٧٧ وانظر شرح النووي على صحيح مسلم، ٧/٢٢٠ .

(١١٧) قال ابن خزيمة: «أبو هريرة أحال الخبر على علي، صادق بار في خبره إلا أن الخبر منسوخ لا أنه وهم لا غلط، ثم بيّن وجهَ كونه منسوخاً. صحيح ابن خزيمة، ٣/٢٥٠ .

(١١٨) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الرضاع/ باب رضاعة الكبير، من طرق كثيرة عن عائشة قالت جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي فقالت يا رسول الله إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو حليفه - فقال النبي أرضعيه قالت وكيف أرضعه وهو رجل كبير فتبسم رسول الله وقال قد علمت أنه رجل كبير زاد عمرو في حديثه وكان قد شهد بدرا وفي رواية ابن أبي عمر فضحك رسول الله.

وفي رواية أخرى إن سالما مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم فأتت تعني ابنة سهيل النبي فقالت إن سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وإنه يدخل علينا وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئا، فقال لها النبي أرضعيه تحرمي عليه ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة فرجعت فقالت إني قد أرضعته فذهب الذي في نفس أبي حذيفة.

(١١٩) سنن البيهقي، ٧/٤٥٩ – ٤٦٠ .

(١٢٠) انظر تفاصيل كلام العلماء وآراءهم في هذه المسألة وأدلّة كل طرف في تقرير ما يراه الحقّ، في كتب المذاهب وشروح الأحاديث.

(١٢١) رواه الترمذي. كتاب أبواب الطهارة/ باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار، وابن ماجه كتاب الطهارة وسننها/ باب الوضوء مما غيرت النار وزاد فيه فقال له أبو هريرة «يا ابن أخي إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثاً فلا تضرب له الأمثال».

قال الترمذي عقبه «رأى بعضُ أهل العلم الوضوء ممّا غيّرت النارُ واكثرُ أهل العلم من أصحاب النبيّ ﷺ والتابعين ومَن بعدهم على ترك الوضوء ممّا غيّرت النار».

والحديث - بدون ذكر قول ابن عباس - رواه الإمام مسلم. كتاب الحيض/ باب: الوضوء ممّا مسّت النار، عن عائشة وزيد بن ثابت وأبي هريرة، ثمّ أخرج بعد ذلك من الأحاديث ما يدلّ على نسخ ذلك.

(١٢٢) السنن الكبرى، البيهقي، ٣١٦/٤. شرح مشكل الآثار، الطحاوي، ٢٠٦/٧.

(١٢٣) المحلّى، ١٩٥/٥ .

(١٢٤) سنن البيهقي، ١١٤/١٠. أعلام الموقعين لابن القيم، ٦١/١.

(١٢٥) انظر تفصيل ذلك في الأنوار الكاشفة، المعلمي، ٦٠ - ٧٠ وراجع شرح ذلك في كتاب (لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث)، الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة، ص ١٧٢ وما بعدها .

(١٢٦) منهاج السنة، ١٠٥/٨ .

(١٢٧) رواه بهذا اللفظ. الحاكم في المستدرك، ١٦٢/١. وابن ماجه: باب من بلّغ علما.

(١٢٨) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، ٣٢٣/٣ قال ابن عدي بعد أن أورد لسلمة بن وردان جملة من الاحاديث «ولسلمة بن وردان غير ما ذكرت من الحديث وليس بالكثير وفي متون بعض ما يرويه أشياء منكرة ويخالف سائر الناس».

(١٢٩) التمييز، الإمام مسلم، ١٩٤ - ١٩٥ .

(١٣٠) انظر تهذيب التهذيب، ١٤٠/٤ - ١٤١ .

(١٣١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ١٧٥/٤ .

(١٣٢) التمييز للإمام مسلم، ١٨٢ .

(١٣٣) التمييز، ١٨٣ .

(١٣٤) تهذيب الأسماء واللغات، النووي، ١٨٥/١.

(١٣٥) انظر. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ٣٤١/١ .

(١٣٦) المصدر السابق، ٣٦٥/١.

(١٣٧) المصدر السابق، ٣٦٦/١.

(١٣٨) انظر تاريخ مدينة دمشق، ١٢/٥٩، ٢٦٦/٦٦. تهذيب الكمال، ٥٢٠/٩، ١٥٩/٢٨، ٤٤٣/٢٣ تهذيب التهذيب، ٣٢٤/٣، ١٨١/١٠، ١١٦/١٢. كشف الخفاء للعجلوني، ٢٩٩/١.

(١٣٩) انظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ١٠٢.

(١٤٠) الطبقات الكبرى، ابن سعد، ١٨٦/٦. معرفة علوم الحديث، الحاكم، ٦٣. المعرفة والتاريخ، الفسوي، ٣٢٧/٢.

(١٤١) في أصل الكتاب: محاولة، ولعلّ الصحيح ما ذكرناه، والله أعلم.

(١٤٢) الاقتراح في بيان الاصطلاح، ابن دقيق العيد، ص ٢٢٨.

(١٤٣) المنار المنيف، ص٤٣ – ٤٤.

(١٤٤) تدريب الراوي للسيوطي، ١/٢٧٥. كشف الخفاء للعجلوني، ١/٧.

(١٤٥) قواعد التحديث في علوم الحديث القاسمي، ص ١٦٥ نقلا عن كتاب (الكواكب) لابي الحسن علي بن عروة الحنبلي وفي الكتاب أمثلة ونقول أخرى يرجع إليها للاستزادة.

(١٤٦) فيض الباري، محمد أنور شاه الكشميري، ٤/٤١٥ .

(١٤٧) دفاع عن السنة، محمد محمد أبو شهبة، ص٦١ .

(١٤٨) علوم الحديث، ابن الصلاح، ص ١٦١ .

(١٤٩) الجامع، الخطيب، ٢/٢٦. علوم الحديث، ابن الصلاح، ص ١٦١ .

(١٥٠) المصدران السابقان.

(١٥١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/٢٤.

(١٥٢) الكفاية في علم الرواية، ص ٣٧ . شرح علل الترمذي، ١/٤٧٧ التعديل والتجريح، ١/٢٩١ .

(١٥٣) احمد بن محمد بن الحسن ابو حامد النيسابوري المعروف بابن الشرقي (ت ٣٢٥هـ) تلميذ الامام مسلم امام فقيه حجة. قال السلمي. سألت الدارقطني عنه، فقال ثقة مأمون إمام، تاريخ بغداد، ٤/٤٢٦. تذكرة الحفاظ، ٣/٨٢١، سير أعلام النبلاء، ١٥/٣٨. طبقات الحفاظ، ص ٣٤٤.

(١٥٤) يعني لا ينطلي كذبُه على الناس

(١٥٥) تاريخ بغداد، ٤/٤٢٦. تذكرة الحفاظ، ٣/٨٢١. سير أعلام النبلاء، ١٥/٣٨. طبقات الحفاظ، ص ٣٤٤.

(١٥٦) فتح المغيث، السخاوي، ١/٢٦٠.

المصادر والمراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم. ط١، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ.

٢. أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

٣. الاقتراح في بيان الاصطلاح، ابن دقيق العيد. ط١. دراسة وتحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

٤. الأنوار الكاشفة، عبد الرحمن المُعلِّمي، الطبعة السلفية، ١٣٧٨هـ.

٥. اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندا ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، إعداد: محمد لقمان السلفي ، إشراف محمد أديب صالح (رسالة جامعية)، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٦. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية – بيروت.

٧. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، ابن عساكر، ، تحقيق عمر بن غرامة العمري. دار الفكر. بيروت(١٩٩٥)

٨. التبصرة والتذكرة، العراقي، دار الكتب العلمية – بيروت، توزيع دار الباز – مكة المكرمة.

٩. تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، للعلائي. تحقيق. عبد الله نوارة، مكتبة الرشد، الرياض.

١٠. تدريب الرّاوي، السيوطي. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. ط٢، دار الكتب الحديثة، ١٩٩٦م.

١١. التدوين في أخبار قزوين، القزويني. ضبط نصّه وحقّق متنه الشيخ عزيز الله العطاردي. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م

١٢. تذكرة الحفاظ، الذهبي، تحقيق حمدي السلفي، ط١، دار الصميعي، الرياض، ١٤١٥هـ.

١٣. التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الصحيح، أبو الوليد الباجي. تحقيق أبو لبابة حسين. ط١، دار اللواء للنشر – الرياض، ١٤٠٦هـ – ١٩٦٦م.

١٤. تفسير ابن كثير، ابن كثير، دار الفكر – بيروت.

١٥. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، وزارة الأوقاف المغربية، ١٣٨٧هـ.

١٦. التمييز، الإمام مسلم. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط٣، المربع – الرياض، ١٤١٠هـ.

١٧. تهذيب الأسماء واللغات، النووي، دار الكتب العلمية – بيروت.

١٨. تهذيب التهذيب، ابن حجر، ط١، دار الفكر – بيروت، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

١٩. جامع التحصيل، العلائي، ط٢، تحقيق/ حمدي السلفي عالم الكتب – بيروت، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.

٢٠. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ط١، دار إحياء التراث، ١٣٧١هـ – ١٩٥٢م.

٢١. حلية الأولياء، أبو نعيم الأصبهاني، ط٤، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠٥هـ.

٢٢. دفاع عن السنة، محمد محمد أبو شهبة، ط١، مكتبة السنة، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

٢٣. الرحلة في طلب الحديث، الخطيب البغدادي تحقيق: نور الدين عتر، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٣٩٥هـ.

٢٤. الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق. أحمد محمد شاكر. القاهرة، ١٣٥٨هـ – ١٩٣٩م.

٢٥. السعي الحثيث إلى شرح اختصار علوم الحديث، عبد العزيز دخان، ط٢، مؤسسة الريان، بيروت(١٤٢١هـ – ٢٠٠١م).

٢٦. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي. ط٢، المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

٢٧. سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزويني. دار الفكر – بيروت.

٢٨. سنن أبي داود، أبو داو السجستاني. دار الفكر – بيروت.

٢٩. سنن البيهقي الكبرى، البيهقي. مكتبة دار الباز – مكة المكرمة. ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٣٠. سنن الدارقطني، الدارقطني. دار المعرفة – بيروت. ١٨٦٦م.

٣١. سنن الدارمي، الدارمي. ط١، دار الكتاب العربي – بيروت. ١٤٠٧هـ .

٣٢. سنن النسائي، النسائي. ط٢، مكتب المطبوعات – حلب. ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م

٣٣. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق الأرناؤوط والعرقسوسي. ط٩، مؤسسة الرسالة – بيروت. ١٤١٣هـ.

٣٤. شرح النووي على صحيح مسلم. ط٢، دار إحياء التراث – بيروت. ١٣٩٢هـ.

٣٥. شرح علل الترمذي، ابن رجب. تحقيق همام عبد الرحيم سعيد. ط١، مكتبة المنار – الأردن. ١٤٠٧هـ.

٣٦. شرح مشكل الآثار، الطحاوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط. ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت. ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م

٣٧. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد. طبعة البابي الحلبي – مصر

٣٨. صحيح ابن حبان، ابن حبان. ط٢، مؤسسة الرسالة – بيروت. ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

٣٩. صحيح البخاري، البخاري. دار ابن كثير – اليمامة – بيروت. ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٤٠. ضحى الإسلام، أحمد أمين، طبعة الاعتماد – مصر. ١٣٥٢هـ.

٤١. ضعفاء العقيلي، العقيلي. ط١، دار الكتب العلمية – بيروت. ١٤٠٤هـ.

٤٢. طبقات الحفاظ، السيوطي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت. ١٤٠٣هـ.

٤٣. الطبقات الكبرى، ابن سعد. دار صادر – بيروت.

٤٤. ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، اللكنوي. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. ط٣، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب. ١٤١٦هـ.

٤٥. العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل. ط١، المكتب الإسلامي – بيروت ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م

٤٦. علوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح. ط١٦، بيروت دار العلم للملايين (١٩٨٦م).

٤٧. علوم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. تحقيق نور الدين عتر. دار الفكر المعاصر ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م

٤٨. فتح الباري، ابن حجر. دار المعرفة – بيروت. ١٣٧٩هـ.

٤٩. فجر الإسلام، أحمد أمين. ط٣، لجنة التأليف. ١٣٥٤هـ.

٥٠. قواعد التحديث في علوم الحديث، محمد جمال الدين القاسمي. ط١، دار الكتب العلمية – بيروت ١٣٩٩هـ.

٥١. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي. ط٣، دار الفكر – بيروت.

٥٢. الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث، إبراهيم بن محمد بن سبط ابن العجمي. عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية بيروت (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م). ط١. تحقيق صبحي السامرائي.

٥٣. الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي. تحقيق أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني. المكتبة العلمية المدينة المنورة.

٥٤. لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة. مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط٤، ١٤١٠هـ بيروت – لبنان.

٥٥. لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمّدية، الشعراني، ط١، دار القلم العربي - حلب، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٥٦. مجلة العربي الكويتية عدد / ٨٩.

٥٧. مجلّة الجامعة الإسلاميّة - المدينة المنوّرة، العدد ٤٥.

٥٨. المحدث الفاصل، الرامهرمزي. ط٢، دار الفكر - بيروت. ١٤٠٤هـ.

٥٩. المراسيل، عبد الرحمن بن محمد الرازي. ط١، تحقيق. شكر الله نعمة الله قوجاني. مؤسسة الرسالة، بيروت.

٦٠. المستدرك، الحاكم. ط١، دار الكتب العلمية - بيروت. ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٦١. مسند عبد بن حميد، ط١، مكتبة السنة - القاهرة. ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٦٢. المسند، الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة قرطبة - مصر.

٦٣. المعجم الكبير، الطبراني، ط٢، مكتبة العلوم والحكم - الموصل. ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

٦٤. معرفة علوم الحديث، الحاكم. ط٢، دار الكتب العلمية - بيروت. ١٣٩٧هـ

٦٥. المعرفة والتاريخ، الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، مؤسسة الرسالة - بيروت.

٦٦. المغني في الضعفاء، الذهبي. تحقيق نور الدين عتر.

٦٧. المفهم في شرح صحيح مسلم، أحمد بن عمر الأنصاري القرطبي(ت٦٥٦هـ).

٦٨. مقدمة إكمال المعلم للقاضي عياض، دراسة وتحقيق. الحسين بن محمد شوّاط، ط١، دار ابن عفان - الخبر - السعودية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٦٩. المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، ابن مفلح، ط١، مكتبة الرشد - الرياض. ١٤١٠هـ .

٧٠. منهجية فقه الحديث في إكمال المعلم، حسين شواط. ط١، دار ابن عفان - الخبر - السعودية. ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٧١. نظم المتناثر، الكتاني. دار الكتب السلفية.

Abstract

The Elimination of Doubt and Assumptions Surrounding the Narrations of the Mutoon

Dr. Abdul-Aziz Saghir Dukhan

This research deals with a situation that has long prevailed and has been misunderstood by many peoples, a situation that the Orientalists and others have taken as an excuse for attacking the Sunnah and its narrators. The sum of this situation is the assumption that the narrators did not give enough importance, did not put much emphasis on the critiquing of the mutoon and in exposing what it contained from irregularities, wrong information, and illusions. They did not take into account the fiqh which the mutoon al- a-al-ahadeeth signified. They also did not care for the inductive processes which aided in knowing the Shariah ruling. They were occupied with critiquing Al asaaneed and the search for narrators. As a result of this, a number of Ahadeeth came into the mutoon of the Sunnah which are refused by Usool Al-Shariah, logic, and historical events. This is not the first research to discuss these accusations, but it is enough of an honor to write about such a topic in the aim of doing something for the Sunnah and being included in it.

التلمـود

وأثره في صياغة الشخصية اليهودية

د. عودة عبد عودة عبد الله*

* باحث في العقيدة والتيارات الفكرية



المحتويات



ملخص البحث:

يُلقي هذا البحث نظرة تحليلية على التلمود: الكتاب الديني لليهود، في محاولة لإبراز الدور الذي لعبه هذا الكتاب في صياغة الشخصية اليهودية. ذلك أنّ ممارسات اليهود، تعكس الكثير من تعاليم التلمود، الأمر الذي جعل الشخصية اليهودية ذات صبغة تلمودية، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنّ الشخصية اليهودية هي شخصيةٌ تلموديّة.

يُمثّل التلمود بالنسبة لليهود تفسير الحاخامات للتوراة، ولكن الأرثوذكس منهم يرونه مُنزَّلاً من عند الله كالتوراة، وأيًّا كان الأمر فللتلمود عند اليهود، على اختلافهم، مكانة مقدّسة تُضاهي التوراة إنْ لم تتقدّم عليها.

يحتوي التلمود بين دفّتيه على تعاليم في غاية الغرابة، ليس فيما يتعلّق بنظرة اليهود العنصرية إلى الآخرين فحسب، بل فيما يتعلّق بنظرتهم إلى الله والملائكة والشياطين، ونظرتهم إلى المرأة والسِّحر والمسيح ﷺ. وعلى مرّ العصور تأصّلت هذه التعاليم في الشخصية اليهودية وامتزجت بها، فتشكّلت على هواها، وانطلقت من مضمونها.

وكان كثيرٌ من هذه التعاليم طيَّ الكتمان، ولكن منذ أنْ اطّلعت عليها الأمم حتى قابلتْ ذلك بالاستهجان والاستنكار الشديدين، ثم وقفتْ في وجهه في محاولة لمنع انتشاره وتداوله.



مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

وبعد...

فنقفُ في هذا البحث مع قضية بالغة الأهمية، تُعدُّ تأصيلاً ضرورياً للوقوف على أبعاد الفكر اليهودي ومكنونات الشخصية اليهودية، ومن ثمَّ فهم طبيعة الصراع الذي يدور بيننا وبينهم في شتى مجالات الحياة. فحتى نفهم لماذا يتصرف اليهود بهذه الكيفية، علينا أنْ نهاجر إلى عقولهم، لنعلم كيف يفكِّرون، وكيف ينظرون إلى الاخرين. ولعلَّ أفضل ما يُعيننا على ذلك هو دراسة كتبهم المقدَّسة، فهي التي شكَّلت العقلية اليهودية على مرِّ السنين. وأخصُّ من هذه الكتب التلمود، فإنَّ الفكر اليهودي الراهن، هو الفكر التلمودي؛ أي الفكر المؤسَّس تأسيساً كلياً على التلمود. وعلى الرغم من المحاولات اليهودية الإعلامية لتغيير هذه الصورة، فإنَّ ما يمارسه اليهود من تدخُّلٍ في السياسات العالمية، وما يقومون به من تلاعبٍ في مقدَّرات الأمم والشعوب، وما يجري في فلسطين منذ أول يوم للاحتلال اليهودي لها، أمورٌ شاهدةٌ على ما نقول.

فالتلمود صورة صادقة التعبير عن الشخصية اليهودية التي أفرزته، فهو يُجلِّي دفائن النفسية اليهودية، ويُبرز مكنوناتها الغائرة. ابتدعه حاخامات اليهود تحت وطأة معاناة الشتات والاغتراب والتقطيع في الأرض، وتحت أثقال الأَسْرِ والقهر والتشرُّد، الذي ملأ نفوسهم هواناً ومذلَّة، وفجَّر فيها كلَّ مخزونها من طاقات الحقد والحسد والكراهية والبُغض، والرغبة المحمومة في الانتقام من الأمم كلِّها، والتجبُّر على الأمميين أجمعين.

وتلوح لنا في محاولة إماطة اللثام عن الجوانب الخفيَّة لهذا الموضوع عدَّة تساؤلات

ما التلمود؟ وما مكانته الدينية عند اليهود؟ وما معتقداته وتعاليمه التي يدعو إليها؟ وكيف استطاع هذا الكتاب أنْ يُشكِّل العقلية اليهودية منذ تدوينه وحتى يومنا هذا؟

هذه استفسارات حاولتُ من خلال هذا البحث أنْ أضع إجاباتٍ واضحة لها، بعد دراسة

هذه القضية من جميع أبعادها وجوانبها، سواء الدينية منها أم التاريخية، لنكون على بيِّنة من أمرنا، ووضوح في رؤيتنا.

وقد جاء هذا البحث في خمسة مباحث، هي:

- مفهوم التلمود ومكانته عند اليهود.
- نشأة التلمود ومكوِّناته.
- الموقف العالمي من التلمود.
- معتقدات التلمود وتعاليمه.
- التلمود وأصول النظرية الصهيونية.

نسأل الله سبحانه وتعالى أنْ يُحيي نفوسنا بنور المعرفة وصواب الفهم، وأنْ يزيح عنّا ضيق الرؤية وظلام الجهل. إنه هو العليم الحكيم.

والله ولي التوفيق

المبحث الأول

مفهوم التلمود ومكانته عند اليهود

أولاً: مفهوم التلمود.

«التلمود» كلمة مشتقة من الجذر العبري «لامد» לאמד الذي يعني الدراسة والتعلّم، كما في عبارة «تلمود توراة»: أي «دراسة الشريعة». ويعود كل من كلمة «تلمود» العبرية، وكلمة «تلميذ» العربية إلى أصلٍ ساميٍّ واحد[١].

والتلمود Talmud من أهم الكتب الدينية عند اليهود، ويمكن تعريفه بأنه. «الكتاب الذي يحتوي على التعاليم اليهودية الشفوية، أو بعبارة أكثر تحديداً هو الكتاب العقائدي الذي يفسّر ويبسّط كل معارف الشعب الإسرائيلي وتعاليمه وقوانينه الأخلاقية وادابه»[٢].

فالتلمود عبارة عن تفسير الحاخامات للشريعة المكتوبة (التوراة). ويخلع التلمود القداسة على نفسه من منطلق أنّ الشريعة الشفوية لا تقل في منزلتها عن الشريعة المكتوبة، باعتبار أنّ كلمات علماء التلمود مُوحَى بها من عند الله. بل يدّعي حاخامات اليهود (Rabbis) أنّ موسى عليه السلام هو المصدر الأول لهذا الكتاب، ويفسرون ذلك بقولهم. إن موسى قد تسلّم القانون المكتوب على ألواح الحجر فوق الجبل، كما قد تسلّم من الله أيضاً تفسيرات وشروحاً لهذا القانون، وهو ما يُدعى بالقانون الشفوي، أو القانون الثاني.

ويزعم الحاخامات أنّ تلقين الله موسى هذا القانون الشفوي، كان هو السبب في بقاء موسى فوق الجبل وقتاً أطول من اللازم، فلو كان اللقاء من أجل تلقّي التوراة فحسب، لكان يكفي ذلك يوماً واحداً[٣]. ويروي اليهود في ذلك عن الحاخام سيمون بن لاكيش Lakish أنه فَسّر نص سفر الخروج (٢٤. ١٢)، القائل. «إنا سنعطيك ألواح الحجر وقانوناً ووصايا كتبناها لتعلّمها لهم». بقوله. إنّ المراد بالألواح الوصايا العشر. والقانون. هو القانون المكتوب. والوصايا هي المِشنا[٤]. و«كتبناها» يعني: الذي كتبه الأنبياء من كتابات مقدسة يتناقلها اليهود. و «لتعلّمها» معناه: الجمارا. فهذا يعلمنا أنّ هذا كله أُعطيَ لموسى في طور سيناء[٦].

ومن هنا فإنَّ سلطة التلمود كمستودع للقانون الشفوي، تُعدُّ إلهيةً عند اليهود الأرثوذكس [1] (المحافظين)، كما تُعدُّ تعاليمه إلزامية ثابتة غير متغيرة[2].

وتعليقاً على النص السابق الذي ينقله جوزيف باركلي عن سفر الخروج، فإنه بالتدقيق في هذا النص يظهر فيه شيء من التحريف. فحتى يصل (باركلي) إلى أنَّ التلمود وحيٌ تلقَّاه موسى مع ألواح التوراة، تعمَّد أنْ يذكر النص بضمير الجمع في كلمة كتبناها زاعماً أنها تشير إلى ما سيكتبه الأنبياء والحاخامات، بينما هي في نص الكتاب المقدس عندهم «وقال الرب لموسى اصعد إلى الجبل وامكث هناك لأعطيك الوصايا والشرائع التي كتبتها على لوحي الحجر لتلقِّنها لهم» خروج ٢٤ ١٢. وقد يبدو الأمر يسيراً، لكنهم يقيمون دعاواهم على تلك الأمور الواهية.

ثانياً: مكانة التلمود عند اليهود:

ينظر اليهودُ الأرثوذكس إلى التلمود على أنه كتابٌ مقدَّس مُنْزَلٌ من عند الله كالتوراة، ويرون أن الله أعطى موسى التوراة على طور سيناء مدوَّنة، بينما أعطاه التلمود مشافهة ولا يقْنع اليهود بهذه المكانة للتلمود، بل يضعون هذه الروايات الشفوية في منزلة أسمى من التوراة. جاء في صحيفة من التلمود:

«إنَّ من درس التوراة فعل فضيلة لا يستحق المكافأة عليها، ومن درس المشنا Mishnah فعل فضيلة استحق أنْ يُكافأ عليها، ومن درس الجمارا Gemara فعل أعظم فضيلة»[9].

وجاء في موضع آخر:

«من احتقر أقوال الحاخامات استحق الموت أكثر ممن احتقر أقوال التوراة، ولا خلاص لمن ترك تعاليم التلمود واشتغل بالتوراة فقط، لأنَّ أقوال علماء التلمود أفضل مما جاء في شريعة موسى»[10].

ولا يقفون عند هذا الحد، بل يُصرِّحون بأنَّ «من يقرأ التوراة بدون المشنا والجمارا فليس له إله»[11].

وتضطرب آراء اليهود في كثيرٍ من الأحيان وهم يضعون التلمود في تلك المكانة، فيعلنون أنَّ التلمود وإنْ كان أقوال الحاخامات، إلا أنه في مكانة التوراة، لأنَّ أقوال الحاخامات كقول الله، فالله كما يزعمون يستشير الحاخامات عندما توجد مسألة

معضلة لا يمكن حلُّها في السماء. وإذا خالف أحد اليهود أقوال الحاخامات، يُعاقب أشد العقاب؛ لأن مخالفة شريعة موسى خطيئة قد تُغتفر، أما من يخالف التلمود فيعاقب بالقتل[١٢]. جاء في التلمود:

«إن تعاليم الحاخامات لا يمكن نقضها أو تغييرها ولو بأمر الله، وقد وقع يوماً الاختلاف بين الباري تعالى وبين علماء اليهود في مسألة، فبعد أن طال الجدال، تقرر إحالة فصل الخلاف إلى أحد الحاخامات الربيين، واضطر الله أنْ يعترف بغلطه بعد حكم الحاخام المذكور»[١٣].

وهذه العصمة التي يتحدث عنها التلمود لا تختص بالحاخامات، بل بكل ما يتعلق بهم أيضاً، حتى قيل: «إنّ حمار الحاخام لا يمكن أنْ يأكل شيئاً محرماً»[١٤].

ويمكن استنتاج أهمية التلمود لدى اليهود من عقيدة لهم تقول:

«يجب على كل شخص يهودي أنْ يُقسّم الدراسة إلى ثلاثة حصص، يُكرّس الثلث الأول لدراسة القانون المكتوب (التوراة)، والثلث الثاني لدراسة المِشنا، والثلث الأخير لدراسة الجمارا»[١٥]. والوقت الذي تستغرقه دراسة التلمود على هذا النحو هو سبع ساعات يومياً لسبعة أعوام[١٦].

وقد حَظيَ التلمود بأهمية متزايدة نتيجة للظروف الحاصلة بعد سقوط دولة اليهود، وعكف حكماء اليهود على دراسة التلمود بشغف واهتمام، ومع انحطاط الحياة العقلية لدى اليهود، الذي بدأ في القرن السادس عشر، صار التلمود يُمثّل السلطة العليا عند أكثرية اليهود. وفي نفس القرن أصبحت أوروبا الشرقية، وخاصةً بولندا، مركزاً مهماً لدراسة التلمود، وكرّست المدارس اليهودية كافةَ جهودها لدراسة التلمود، حتى أنّ كلمة «الدراسة» أصبحت تعني «دراسة التلمود». والتوراة نفسها أصبح مكانها ثانوياً[١٧].

ويذكر الدكتور جوزيف باركلي Joseph Barclay أنه على الرغم من أنّ أي مجمع يهوديّ عام لم يتبنّ التلمود رسمياً، إلا أنّ اليهود تبنّوه، لأنه زودهم بشيء شعروا بحاجتهم إليه[١٨].

ويرى الدكتور أ. فابيان أنّ التلمود «أسهم بقوة في حفظ اليهودي، بأنْ مَكّنَه من أنْ يتأقلم مع كل زمان ومكان، في كل دولة ومجتمع، وفي كل درجة من الحضارة»[١٩].

وينقل فابيان قول جينزبرج L. Ginzberg: «أعطى التلمود لليهودي جنة روحية خالدة، يلجأ إليها كيفما شاء، هارباً من العالم الخارجي بكل ما فيه من حقد ومظالم. وعلى

صفحات التلمود وجدت أجيال اليهود المتعاقبة إشباعاً لأعمق أمانيها الدينية، وكذلك وجد اليهود في التلمود نافذتهم لأسمى استلهاماتهم الفكرية. ورغم أنّ العالم قد انقطع عن قرونه الماضية، فإنّ التلمود لا يزال - بعد التوراة - القوة الروحية والأخلاقية المثمرة في الحياة اليهودية»[٢٠].

وكما قال إسرائيل أبراهامز:

«the Jew survived through the Talmud, as the Talmud survived in him»

«بقي اليهودي بسبب التلمود، بينما بقي التلمود في اليهودي»[٢١].

المبحث الثاني

نشأة التلمود ومكوّناته

ينقسم التلمود إلى جزءين رئيسين، هما[٢٢]:

١. المِشنا Mishnah، وهو الأصل (المتن).

٢. الجمارا Gemara، شرح المِشنا.

و«المِشنا» هي أول لائحة قانونية وضعها اليهود لأنفسهم بعد التوراة، جمعها يهوذا الناسي Judah Hanasi فيما بين ١٩٠ و ٢٠٠م ؛ أي بعد حوالي قرن من تدمير تيطس للهيكل.[٢٣]

أما «الجمارا» فاثنتان: جمارا أورشليم (فلسطين)، وجمارا بابل. فبالنسبة لجمارا أورشليم (فلسطين) فهي سجل للمناقشات التي أجراها حاخامات فلسطين - بالأخص علماء مدارس طبريا - لشرح أصول المِشنا. ويرجع تاريخ جمعها إلى عام ٤٠٠م أما جمارا بابل فهي سجل مماثل للمناقشات حول تعاليم المِشنا، دوّنها علماء بابل اليهود، وانتهوا من جمعها سنة ٥٠٠م تقريباً. فالمِشنا مع شرحها (جمارا أورشليم) تُسمى تلمود أورشليم، والمِشنا مع شرحها (جمارا بابل) تُسمى تلمود بابل وكلاهما يُطبع على حدَة[٢٤].

وفيما يلي وقفة مع المِشنا والجمارا، القسمين الرئيسين للتلمود:

● المِشنا: *Mishnah*

المِشنا معناها التثنية أو الإعادة review، وتدلُّ في اللغة العبرية على معنى الحفظ والتعليم[٣٥]. وتُعدّ المِشنا الجزء الأول والرئيسي للتلمود، وهي المرجع الرسمي الموثوق للقانون اليهودي. ويقول علماؤهم: إنَّ موسى عليه السلام قد نَقَل هذا القانون الشفوي إلى يوشع Joshua ، والذي نقله بدوره إلى الشيوخ السبعين، وهؤلاء نقلوه إلى الرسل الذين انتهوا بنقله إلى كبير اليهود، ثم تناقله خاصة الأحبار ورؤساؤهم جيلاً عن جيل، حتى جاء حينٌ من الدهر بات من المستحيل استيعابه والحفاظ عليه شفوياً[٣٦]. ويذكر جوزيف باركلي أنَّ اليهود يرون أنَّ المِشنا تناقلها عن موسى أربعون مسْتقبِلاً Receivers جيلاً عن جيل، حتى جاء الحاخام يهوذا الناسي المقدَّس. ولما كان الهيكل لا يزال قائماً أنذاك، كمركز لليهود، لم يجز شرعاً كتابة هذه التعاليم[٣٧].

وأيّاً كان الوقت الذي دُونت فيه المِشنا لأول مرة، فإن الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون Maimonides قد كتب في كتابه شرح المِشنا يقول:

«منذ أيام معلمنا موسى عليه السلام، حتى حاخامنا المقدس يهوذا الناسي، لم يتفق أحد من أحبار اليهود على أية عقيدة من العقائد التي كانت تُدرّس علانية، باسم القانون الشفوي، بل كان رئيس محكمة كل جيل، يضع مذكرة عما سمعه عن سلفه وموجِّهيه، لينقلها شفاهة إلى شعبه، وهكذا ألّف كل عالم من العلماء كتاباً مماثلاً ليستفاد منه، حسب درجة كفاءته، إذا كان متمكناً من القوانين الشفوية، وما توصّل إليه السابقون من تفسير التوراة والقرارات التي أعلنت في مختلف الأجيال، وقررتها المحكمة العليا (السنهدرين). ومرّ الزمن هكذا حتى جاء حاخامنا المقدَّس يهوذا الناسي Rabbi Judah Hanasi الذي جمع لأول مرة كل ما يتعلق بالسنة والأحكام والقرارات، وشرح القانون المروي عن موسى معلمنا المأمور به في كل جيل»[٣٨].

وشهادة موسى بن ميمون هذه تُطْلعنا على مدى الفوضى والنزعات الشخصية التي سيطرت على الحاخامات، فجعلتهم لا يتفقون على أمر من الأمور التي تتعلق بالقانون الشفهي، إلى أنْ جمعه يهوذا الناسي.

وأحكام المِشنا إما عامة مجهولة المصدر، وإما آراء الحكماء Hakhamin أو المعلمين.

وآراء الحكماء (الحاخامات) هي المفضّلة إذا وقع تعارض حول مسألة ما. أما لغة المِشنا فهي العبرية الحديثة New-Hebrew المختلطة بشيءٍ من اليونانية واللاتينية[1].

وعندما بدأ الشعب اليهودي بالتشتت، أخذت معارفه تتناقص، كما بدا أن قانونهم الشفهي أخذ في الاندثار. فكان يهوذا الناسي هو أول من وَعَى هذه الحقيقة، فسعى إلى معالجة هذا الواقع السيئ، من خلال الحفاظ على القانون الشفوي، فبادر إلى جمع اللوائح أو قوائم التعاليم المشار إليها في كتاب دُعِي (سيفر مشنا أوث Sepher Mischnaoth) أو (مشنا- ديوتيروسيس Mishnah-Deuterosis)، أو القانون المساعد. وقسّم يهوذا كتابه هذا إلى ستة أقسام[2]. وهي التي عُرفت فيما بعد بأقسام المِشنا الستة، وهي[3]:

١. **زيرائيم**: Zeraim خاص بالقوانين الدينية الزراعية، ويتكون من أحدَ عشر سفراً.

٢. **موئيد** Moed خاص بمواعيد الأعياد والصيام، ويبحث في تحديد الأوقات التي يجب أن تبدأ وتنتهي عندها الأعياد. ويحتوي على اثني عشر سفراً.

٣. **ناشيم** Nashim (المرأة) خاص بقوانين النساء زواجاً وطلاقاً، وواجباتهن وصلاتهن وكل ما يتعلق بهن. فيه سبعة أسفار، أحدها سفر عابوده زاره (عبادة الأوثان) المشهور. وهو يضبط علاقة اليهود بالوثنيين؛ أي بمن عداهم من الأمم.

٤. **نزيكين** Nazikin خاص بالأضرار والتعويض عنها: أي القوانين المدنية والجنائية، وهو عشرة أسفار.

٥. **كوداشيم**: Kodashim خاص بالقداسة والمقدّسات والقرابين وسائر الطقوس الدينية، ويتكون من أحد عشر سفراً.

٦. **توهاروث**: Toharoth خاص بالطهارات، ويبحث في قوانين الطهارة والنجاسة، ويتكون من اثني عشر سفراً.

وبهذا يكون مجموع أسفار المِشنا ثلاثةً وستين سفراً، وكلُّ سفرٍ من هذه الأسفار مقسّمٌ بدوره إلى فصول (بيراكيم Perakim).

والتلمود يُشار إليه أحياناً بكلمة شاس Shas ، وهي اختصار للكلمة العبرية Shishah Sedarim أي الأحكام الستة.

وهناك سفر مماثل للتلمود يُسمى مدراش Midrash وهو يجمع الحِكَم والقصص والمواعظ التي جمعها الحاخامات بعد إتمام التلمـــود، فدوّنوهـا في هـذا السِّفر مخافـة أنْ تضيع. هذا رغم أنَّ التلمود نفسه استغرق تدوينُه ما لا يقل عن ألف عام من الزمن[٣٢].

● **الجمارا *Gemara* :**

الجمارا معناها الإكمال [٣٣] Completion وقد تكوَّنت من مناقشات علماء اليهود حول محتويات المِشنا، فهي إذن عبارة عن الشرح والتعليق أو التفسير والحواشي للمِشنا. وألَّف الحاخامات هذه الشروح في فترة طويلة، تمتد من القرن الثاني إلى أواخر القرن السادس بعد الميلاد، وتألَّف من المتن والشرح؛ أي من المِشنا والجمارا، ما أطلق عليه اسم التلمود، كما ذكرنا سابقاً[٣٤].

ويُذكر أنّ ابنيّ الحاخام يهوذا الناسي الحاخام غاماليل Gamahel والحاخام سيميون Simeon قد كانا أول من قاما بهذا الشرح، واستأنف الحاخـام أشي Ashi هـذا العمـل في صورا [٣٥] Sura من سنة ٣٦٥ إلى ٤٢٥م، وأكملـه الحاخـام أبينو Abino ، ووضعـه في صورته النهائية الحاخام جوسي Jose سنة ٤٩٨م تقريباً[٣٦].

ونشير هنا إلى أن الجمارا وُضعت من قبل مدرستين يهوديتين، إحداهما في فلسطين والأخرى في بابل. الأمر الذي ترتب عليه وجود تلمودين، هما[٣٧]:

● **تلمود أورشليم (فلسطين):**

والحقيقة أن علماء قيسارية [٣٨] Caesarea هم الذين قاموا بتدوين تلمود أورشليم، وليس علماء أورشليم أنفسهم. ويُذكـر هـذا الاسم مجـازاً، عـلى سبيـل إطـلاق الكل على الجزء. وكان الحاخام يوحنان بن زكاي Jochannan على رأس القائمين بتدوين هذا التلمود[٣٩].

● **تلمود بابل:**

اكتشف علماء اليهود، بعد موت يهوذا الناسي، أنه قد ترك أشياء كثيرة لم يدونها في المِشنا. ونص تلمود بابل أساسه المِشنا التي جمعها يهوذا الناسي مع الشروح التي كتبها الحاخام أبّا أريكا Abba Areka في صورا Sura . وبعد أن زادت المناقشات والآراء التي اتفق عليها الحاخامات، خافوا من ضياعها في حالة عدم التدوين. وأول من قام بتدوين تلمود بابل هو آشي Ashi المتوفى سنة ٧٢٤م، بمساعدة رابينا Rabina ، وكان هدفه أن

تكون في أيدي اليهود لائحة قانونية معتمدة، وكتاب يدرسه الطلبة اليهود. وقد أكمل الحاخام رابينا بارهونا Rabina Bar Huna المتوفى سنة ٤٩٩م عمل اشي الذي مات قبل استكمال مشروعها [illegible].

مقارنة بين التلمودين

بالنظر في التلمودين الفلسطيني والبابلي، يظهر بشكل واضح أنهما ليسا شيئاً واحداً، بل بينهما فروق كثيرة. وفيما يلي بيان ذلك:

يختلف تلمود فلسطين عن سميّه البابلي كثيراً، كمّاً وكيفاً. فالمادة التي يحتويها تلمود فلسطين هي ثلث ما يحتويه تلمود بابل، حيث تبلغ عدد كلمات التلمود البابلي مليونين ونصف مليون كلمة في نسخته الأصلية، وهو ما يساوي ثلاثة أضعاف حجم التلمود الفلسطيني[٤٦].

كما أن التلمود الفلسطيني ينقصه العمق المنطقي Dialectic Profundity والشمول الجامع اللذان يمتاز بهما تلمود بابل. حيث تتسم الشروح الواردة في التلمود الفلسطيني بأنها أقصر وأكثر حرفية وقرباً من النص. ويلاحظ أنَّ بعض المفاهيم القانونية في التلمود البابلي تعكس أثر القانون الفارسي [illegible] كما أنَّ التلمودين مختلفان في بعض المواطن، فيُلاحظ مثلاً أنَّ الموقف من الوثنيين في التلمود البابلي أكثر تسامحاً، لأن وضع اليهود في بابل كان جيداً، فقد جاء في التلمود البابلي أنَّ الأغيار خارج فلسطين لا يمكن اعتبارهم من الوثنيين. وبينما يحرم التلمود الفلسطيني بيع أية سلع للوثنيين في الأيام الثلاثة التي تسبق أي عيد وثني، فإن علماء بابل حرموا البيع في أيام العيد الوثني وحسب [illegible]. ويُرجع الكثيرون الاختلاف في هذه الناحية إلى طبيعة الظروف التي سادت زمن كتابة كلٍّ من التلمودين فتلمود بابل أُلِّف في فترة استغرقت قرناً من الزمان، في سلام وأمن. أما تلمود فلسطين فجُمع على عَجَل، وفي ظروف غير مساعدة بسبب اضطهاد الرومان.

ومن الاختلافات بين التلمودين قضية اللغة. فتلمود فلسطين لغته عبرية تتخللها عبارات بالارامية الغربية. أما تلمود بابل فأكثره بالارامية الشرقية التي دخلت فيها بعض عبارات اللغة العبرية، كما يتضمن كلمات عربية وسريانية ويونانية ولاتينية وكلدانية [illegible].

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الواضح بين التلمودين، فهناك أوجه تشابه كثيرة بينهما، لأن مصدرهما واحد، كما أنّ بابل ليست بعيدة عن فلسطين، فكان علماء البلدين يتبادلون الزيارات ويستفيدون من آراء بعضهم البعض.

«ولما كانت الجمارا البابلية أكمل وأشمل من الجمارا الفلسطينية، فإن التلمود البابلي هو الأكثر تداولاً، وهو الكتاب القياسي عند اليهود. ولذا، حين يستخدم لفظ «التلمود» بمفرده، محلًى بأداة التعريف، فإن المقصود به هو التلمود البابلي دون سواه، وذلك على أساس الميزة والأفضلية والتفوق»[٥].

المبحث الثالث

الموقف العالمي من التلمود

منذ أنْ اطّلعت الأمم على حقائق التلمود، وما فيه من مواقف تجاه الآخرين، حتى قابلت ذلك بالاستهجان والاستنكار الشديدين، ثم وقفت بكل قوة في وجهه، في محاولة لمنع انتشاره وتداوله. وتفاوتت هذه المواقف من دولة لأخرى، على النحو الذي سنبينه في هذا المبحث.

لم يكن التلمود معروفاً في الأوساط الأوروبية النصرانية، وظلّ النصارى على جهلهم بهذا الكتاب مدّة طويلة، حتى تعرّفوا عليه عن طريق اليهود المتنصّرين. ومنذ ذلك التاريخ، أصبح التلمود محطّ سخط السلطات الدينية، حيث اتضح لها بما لا يدع مجالاً للشك بأنه كتاب خرافات، وأنه المسؤول عن عدم اعتناق اليهود للنصرانية. كما أنه يحتوي على مغالطات مهينة ضد النصرانية كعقيدة، وضد شخص المسيح. فمما يذكره التلمود في هذا السياق، أن المسيح كان يهودياً كافراً، وأنّ تعاليمه كفرٌ بيّن، وأنّ النصارى كفارٌ مثله، وأنّ أمه حملت به سفاحاً من جندي روماني يُدعى بندارا. ويقرّ التلمود بأنّ اليهود هم الذين صلبوا المسيح، وأنهم يتحملون المسؤولية كاملة عن ذلك[٦].

ونتيجة لذلك، هوجم التلمود بشدة في العصور الوسطى، باعتباره المصدر الأهم للتعاليم اليهودية، التي تدفع اليهود لمقاومة السلطة والدين النصراني سراً وعلانية، وباعتباره مصدر

الشرّ الكامن في اليهود. وقد قال الإمبراطور هونوريوس Honorius في أحد القوانين التي أصدرها: إنّ الحاخامات الذين وضعوا التلمود قوم مخربون. Devastators [47]

واجتمعت كلمة الملوك والباباوات على مهاجمة التلمود، ففي سنة ٥٥٣م حرّم الإمبراطور جوستنيان Justinian نسخ أو توزيع الكتب التلمودية في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية. وفي القرن الثالث عشر أدان كلٌّ من البابا جريجوري التاسع، والبابا اينوسنت الرابع كتب التلمود لاحتوائها على كل أنواع التحقير والتجديف ضد النصرانية، وأمرا بإحراقها لأنها تؤدي إلى انتشار هرطقات رهيبة. كما صدرت أوامر بإتلاف نسخ التلمود في فرنسا، في عهد لويس Louis the Pious من سنة ١٢٢٦– ١٢٧٠م أما في إنجلترا فقد أمر الملك بطرد اليهود من البلاد سنة ١٢٩٠م، بعد أنْ اكتشف حيلهم ومكرهم ومقتهم للشعب الإنجليزي النصراني [48].

وتذكر دائرة المعارف اليهودية العامة أنّ أربعاً وعشرين عربة محملة بالكتب العبرية أُحرقت في باريس سنة ١٢٤٢م في يوم واحد، وأنّ (منير) كان شاهداً على هذه الماساة، فألّف فيها رثاءً منظوماً يُردد إلى اليوم في كثير من كنائس اليهود [49].

وعلى كل حال، فقد أدان الكتب التلمودية كثيرٌ من الأحبار الرومانيين، أمثال يوليوس الثالث، وبول الرابع، وبيوس الرابع، وجريجوري الثالث عشر، وكليمنت الثامن، والكسندر السابع، وبيندكت الرابع عشر، وغيرهم من الأحبار الآخرين، الذين أصدروا نشرات جديدة لفهارس الكتب المحرّمة وفقاً لأوامر اباء مجمع الثلاثين، السارية المفعول حتى يومنا هذا.

وينقل الأب برانايتس عن الطبعة الأخيرة من فهرس إكسبور جاتوريوس Expur gatorius ما يلي: «بأمر أبينا السيد المقدس البابا ليو الثالث عشر الحاكم الان – أُصدر في سنة ١٨٨٧م ما يلي: التلمود والكتب اليهودية الأخرى حُرّمت للأسباب التالية... إنّ سيدنا المقدس البابا كليمنت الثامن، في أمره ضد الكتابات غير التقيّة، والكتب اليهودية، الصادر في روما سنة ١٥٩٢م، حرّمها وأدانها... وكان واضحاً ومفصّلاً ونظامياً وذا إرادة، حين قال: إنّ التلمودية العاقّة والقبّالة [50]، وغيرها من كتب اليهود الشائنة، هي مُدانة بكل معنى

الكلمة، ويجب أنْ تبقى دائماً مُدانة ومحرَّمة، وأوامره عن هذه الكتب، يجب أن تظل ثابتة منيعة لا تُنتهك حرمتها»[٥١].

وقد هاجم مجلس مدينة بولندا عام ١٨٤٠م التلمود، واتهمه بأنه مصدر احتقار اليهودية لدين النصارى. وكان أسقف بولندا قد أمر - قبل ذلك بقرن - بإحراق كل نسخ التلمود.

ويَذكر براناتيس أنه في مطلع القرن السادس عشر، حينما فسد نظام أمن الكنيسة وسلامتها – نتيجة ظهور مذاهب جديدة – بدأ اليهود يوزِّعون التلمود علناً. وساعدهم في ذلك اختراع الطباعة في ذلك الوقت. وكانت أول نسخة طُبعت من التلمود كاملاً، بجميع تجديفاته ضد النصرانية، قد صدرت في مدينة البندقية سنة ١٥٢٠م. وفي ذلك القرن صدرت معظم الكتب اليهودية بشكل كامل، وعلى صورتها الحقيقية. لكن الفاتيكان أمر بإحراق كل نسخ التلمود المطبوع سنة ١٥٢٠م بسبب ما تكشَّف من عقائد اليهود، والنشاط العدائي الذي ظهر بينهم، واحتقارهم للشعوب الأخرى ودياناتها[٥٢].

ويمكننا القول هنا إن طباعة كتاب التلمود بشكل كامل، ونشره بكل ما احتوى عليه من غلوٍّ وكفر وحماقة وكراهية لغير اليهود، كما أنَّ المناظرات الجدلية التي أقيمت بين الحاخامات والمتنصِّرين من علماء اليهود، وما تمخَّض عن تلك المناظرات من كشف اللثام عن تعاليم التلمود التي تحضُّ على كراهة غير اليهود وازدرائهم والتعالي عليهم. كل ذلك شكَّل أهم الأسباب وراء اتخاذ تلك الإجراءات العنيفة ضد التلمود، والمطالبة بحظره ومنعه وإحراقه. وقد كان من أبرز اليهود المتحولين إلى النصرانية الذين جادلوا حاخامات اليهود بشأن التلمود وتعاليمه: نيكولاس دونين، وبابلوكرستياني.

وفي القرن السادس عشر كشف جوهان فيفركورن Johan Pfefferkorn- والذي كان يهودياً ثم تنصر- عن حقائق خطيرة في معتقدات اليهود وشعائرهم التلمودية، مما أدى إلى وقوع حوادث عنف شديدة ضد اليهود وكتبهم ومكتباتهم.

وأمام هذه الحوادث والحركات العنيفة ضد التلمود، كان على اليهود أنْ يفكِّروا في خطة جديدة. وبناءً على هذه الاستراتيجية الجديدة، قرر الحاخامات في المجْمَع المنعقد

في بولندا سنة ١٦٣١م، أنه يجب أنْ لا يُطبع أيّ شيء يضايق النصارى، حتى لا يجرّ ذلك على اليهود المضايقة والاضطهاد. لذلك قرروا وضع رموز معينة مكان الفقرات والمقاطع الكثيرة المحذوفة. ويشرح الربانيون من الذاكرة ما تخفيه هذه الرموز من معان، لأنهم يحتفظون بنسخ عن الكتب الأصلية، التي لا يطلع عليها غير اليهود[٥٣].

وأوّل طبعة مطهرة Expurgated ظهرت للتلمود، كانت في مدينة بازل ١٥٧٨- ١٥٨١م، بعد حذف سفر (عابوده زاره) كاملاً، وحذف فقرات وفصول اعتبرت معادية للنصارى، كما عُدِّلت عبارات كثيرة جداً.

وتذكر دائرة المعارف اليهودية أن هذه النسخة المطهرة هي التي ظهر على أساسها معظم الطبعات الجديدة للتلمود، أي أنّ النسخ الحديثة للتلمود، لا تحتوي على التعاليم العدائية التي احتوتها طبعة البندقية التي أمر الفاتيكان بحرقها[٥٤].

ومعروف أنّ البابا جريجوري الثالث عشر (١٥٨٥م) قام بحملات جديدة ضد التلمود، وحرّم البابا كليمنت السابع حيازته أو قراءته، وصودرت سنة ١٧٠٧م نسخ التلمود في مدينة برندنبرج بل إنّ البابا بيوس الرابع Pious IV أصدر أمراً يقول «يجب حرمان التلمود حتى من مجرد اسمه Talmud must be deprived of its very name» وهذا يعني أنّ التلمود على الرغم من محاولة اليهود الرامية إلى تطهيره وتحسين صورته، إلا أنه بقي كتاباً سيئ السمعة، بربري التعاليم، أسود الغاية، خبيث الغرض.

وتذكر دائرة المعارف اليهودية العامة أنّ أحد الأسباب لعدم بقاء نسخة كاملة لتلمود بابل، هو التعصب الديني المغالي ضد النصرانية في العصور الوسطى الأمر الذي أوجد ردّة فعل نصرانية عنيفة ضدّه[٥٥].

أما تلمود أورشليم الحالي، فالطبعات الجديدة منه، تخلو من كثير من العبارات والفصول، بلْ إنّ نصّه الحالي في حالة فاسدة جداً، والنسّاخ الذين نقلوه لم يترددوا في إصلاحه كلما وجدوا أنّ المعنى بعيد عن إدراكهم، وكلما اقتضت الضرورة في صراعهم مع الأمم الأخرى، وقد تكرر وقوع ذلك كثيراً. وتلمود أورشليم -كما هو مطبوع اليوم- لا يشتمل إلا على أربعة أجزاء من الأجزاء الستة للمشنا، وعلى الفصل المسمى Niddah فقط من الجزء السادس[٥٦].

يتضح من هذا، بأنّ تلمود أورشليم على حالته الموجودة الان، فاسدٌ جداً، وأنَ تلمود بابل ناقصٌ جداً، ولا يعني هذا إلا أن اليهود تمكنوا من إخفاء تعاليم تلمودهم الهدامة عن أنظارنا، أمّا هم فيعتمدون على النسخ الأصلية التي طبعت في البندقية، وعلى مخطوطاتهم القديمة.

إذا كان هذا هو موقف الأمم من التلمود على مرّ العصور. فما موقفنا الأن تجاهه؟

إنّ أهم موقفٍ ينبغي لنا اتخاذه من هذا الكتاب، هو دراسته والاطلاع على خفاياه، ومن ثم توعية المسلمين بما فيه من تعاليم وأفكار، لأن هذه التعاليم هي التي شكّلت الشخصية اليهودية وصاغتها على مرّ السنين، ولأن فهم طبيعة العدو يعين على كيفية التعامل معه. فما يهود اليوم إلا تطبيقٌ واقعيٌ لتعاليم التلمود.

المبحث الرابع

معتقدات التلمود وتعاليمه

بعد فراغنا من الحديث عن الهيكل الخارجي للتلمود، والموقف العالمي منه، نَلِجُ داخله، وننظر بين دفتيه، في محاولة للتعرّف على مضمونه وقضاياه الرئيسية. ونظراً لأن التلمود كتابٌ ضخم جداً، ولأنه يحتوي على قدر هائل من العقائد والتعاليم والأحكام والقوانين، فإنه لا يمكننا أنْ نُقدّم - في هذه العُجالة - إلا نماذج يسيرة، نخرج من خلالها بتصوّر واضح عن محتوى التلمود ومراميه.

أولاً: الله في التلمود

جاء في التلمود «النهار اثنتا عشرة ساعة: في الثلاث الأولى منها يجلس الله ويطالع الشريعة، وفي الثلاث الثانية يحكم، وفي الثلاث الثالثة يطعم العالم، وفي الثلاث الأخيرة يجلس ويلعب مع الحوت ملك الأسماك». والحوت كبير جداً يمكن أنْ يدخل في حلقة سمكة طولها ثلاثمائة فرسخ بدون أن تضايقه، ونظراً لحجمه الكبير رأى الله أنْ يحرمه من زوجته، لأنه لو لم يفعل ذلك لامتلأت الدنيا وحوشاً أهلكت من فيها، ولذلك حبس الله الذَكر بقوّته الإلهية، وقتل الأنثى، وملّحها وأعدها لطعام المؤمنين في الفردوس [٥٧].

ولم يلعب الله مع الحوت - كما يذْكُر التلمود - بعد هدْم الهيكل، كما أنه من ذلك الوقت لم يرقص مع حواء بعدما زينها بملابسها، وعقص لها شعرها. وقد اعترف الله بخطئه في تصريحه بتخريب الهيكل، فصار يبكي ويمضي ثلاثة أجزاء الليل يزأر كالأسد قائلاً: تبا لي لأني أمرتُ بخراب بيتي وإحراق الهيكل وتشريد أولادي.

وعندما يسمع الباري تعالى تمجيد الناس له يطرق رأسه ويقول: ما أسعد الملك الذي يُمدح ويبجل مع استحقاقه لذلك، ولكن لا يستحق شيئاً من المدح الأب الذي يترك أولاده في الشقاء.

ويزعم اليهود في تلمودهم أن الله يتندم على تركه اليهود في حالة التعاسة، حتى إنه يلطم ويبكي كل يوم، فتسقط من عينيه دمعتان في البحر، فيسمع دويهما من بدء العالم إلى أقصاه، وتضطرب المياه، وترتجف الأرض في أغلب الأحيان، فتحصل الزلازل.

وقال مناحم: إنه لا شغل لله في الليل غير تعلمه التلمود مع الملائكة ومع (اسموديه) ملك الشياطين في مدرسة في السماء، ثم ينصرف (اسموديه) منها بعد صعوده إليها كل يوم.

أما سبْعُ (الآي) الذي يُشبّهون زئير الله بزئيره، فهو سبع غابة (الآي) الذي أراد أن ينتظره إمبراطور رومية، ولما أُحضر إليه ووصل على بُعد أربعمائة فرسخ، زأر مرة زئيرا حصل منه صيحة أسقطت منها النساء الحبالى، وهُدِّمت منها أسوار رومية، ولما وصل على بعد ثلاثمائة فرسخ زأر مرة أخرى فوقعت أضراس أهل رومية، ووقع الإمبراطور على الأرض من فوق عرشه مغشياً عليه، وطلب بعد إفاقته أن يُرد حالاً ذلك السبع الى محله.

وأما تخطئة القمر لله، فإنه قال له: أخطأت حيث خلقتني أصغر من الشمس، فأذعن الله لذلك واعترف بخطئه، وقال: اذبحوا لي ذبيحة أكفِّر بها عن ذنبي لأني خلقتُ القمر أصغر من الشمس[٥٩].

وليس الله - على حسب ما جاء في التلمود - معصوماً من الطيش، لأنه حالما يغضب يستولي عليه الطيش، كما حصل ذلك منه يوم غضب على بني إسرائيل وحلف بحرمانهم من الحياة الأبدية. ولكنه ندم على ذلك بعد ذهاب الطيش منه، ولم ينفِّذ ذلك اليمين، لأنه عرف أنه فعل فعلاً ضد العدالة. جاء في التلمود:

«إن الله إذا حلف يميناً غير قانونية، احتاج إلى من يحلّه من يمينه، وقد سمع أحد العقلاء من الإسرائيليين الله تعالى يقول: من يحللني من اليمين التي أقسمتُ بها؟ ولما علم باقي الحاخامات أنه لم يحلله منها اعتبروه حماراً، لأنه لم يحلل الله من يمينه، ولذلك نصبوا ملكاً بين السماء والأرض اسمه (مي) لتحليل الله من أيمانه ونذوره عند اللزوم».

وكما حصل لله أنْ يحنث في يمينه فقد كذب أيضاً – وفق زعمهم – بقصد الإصلاح بين إبراهيم وامرأته سارة. وينظر التلمود إلى الله على أنه مصدر الشر كما أنه مصدر الخير وأنه أعطى الإنسان طبيعة رديئة، وسنّ له شريعة لولاها لما كان يخطئ، وقد جبر اليهود على قبولها، فينتج عن ذلك أنّ داود الملك لم يرتكب بقتله لأوريا، وبزناه بامرأته خطيئة يستحق العقاب عليها من الله تعالى لأن الله هو السبب في كل ذلك[٦٠].

ويذكر العلامة ابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» أنّ سِفراً من أسفار التلمود يسمّى سفر توماس قد وصف جبهة الخالق وعِظم مساحتها: فقال: إنها من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع. وأنه قد جاء في سفرٍ آخر، يقال له «سادر ناشيم» أن في رأس الخالق تاجاً فيه ألف قنطار من ذهب، وفي إصبعه خاتم تضيء منه الشمس والكواكب، وأنّ المَلَك الذي يخدم ذلك التاج اسمه صندلفون[٦١].

ثانياً: الملائكة في التلمود

يُقسِّم التلمود الملائكة إلى قسمين:

- من لا يطرأ عليه الموت.

- ومن يطرأ عليه الموت، وهم قسمان أيضاً:

الأول: من يموت مع مُكثه زمناً طويلاً قُدِّر له فيه الحياة بأجَله، وهو الذي خُلق في اليوم الخامس.

الثاني: من يموت في يوم خلقه بعد أن يرتّل الله، ويقرأ التلمود، ويسبح التسابيح، وهو الذي خُلق من النار.

ويخلق الله كل يوم مَلَكاً جديداً عند كل كلمة يقولها، فهؤلاء الملائكة يأتون إلى عالم الوجود بسرعة كما يخرجون منه. أما وظائفهم فمنهم من وظيفتهم حفظ الأعشاب التي

تنبت في الأرض، وهم واحدٌ وعشرون ألفاً بعدد أنواع الأعشاب، كلٌ واحد يحفظ النوع الذي أُنيطَ به. ومنهم الملك (جركيمو) للبرد وميخائيل للنار وإنضاج الثمار.

ويوجد جملة ملائكة أخرى معروفة أسماؤهم لدى الحاخامات، بعضهم مخصص للخير، وبعضهم للشر، وبعضهم لبثّ المحبة والصلح، وبعضهم لحفظ الطيور والأسماك والحيوانات المتوحشة، وبعضهم مختصٌ بصناعة الطب، وبعضهم لمراقبة حركة الشمس والكواكب والنجوم. كما يدعي التلمود أنَّ الملائكة تشتغل في الليل ببثٌ النوم في الإنسان، وتُصلِّي لأجله نهاراً، ولذلك يلزمنا أنْ نطلب منها ما نريد.

غير أنَّ الملائكة لا تفهم اللغتين السريانية والكلدانية، فعلى من يطلب منها شيئاً أنْ لا يوجّه إليها الخطاب بإحدى هاتين اللغتين. وتجهل الملائكة هاتين اللغتين لسبب مهم وهو أنه يوجد لدى اليهود صلاة عديمة المثال يصلّونها باللغة الكلدانية. وجاء في التلمود أنَّ الملائكة يجهلون هذه اللغة حتى لا يحسدوا اليهود على صلاتهم. وعلى حسب رواية أخرى تفهم الملائكة جميع اللغات، غير أنها تكره هاتين اللغتين كراهية كليّة، ولا تسمع من يطلب منها شيئاً بهما[٢٢].

ثالثاً: الشياطين في التلمود

يذكر التلمود أنَّ الله خلق الشياطين يوم الجمعة عندما خيّم الغسق، ولم يخلق لهم أجساداً ولا ملابس، لأنَّ يوم السبت كان قريباً، وما كان لديه الوقت الكافي ليعمل كل ذلك. وعلى حسب رواية أخرى، فإنه لم يخلق لهم أجساداً عقاباً لهم، لأنهم كانوا يريدون أنْ يخلق الإنسان بدون جسد.

والشياطين على جملة أنواع. فبعضهم مخلوقٌ من مركب مائي وناري، وبعضهم مخلوق من الهواء، وبعضهم من الطين. أما أرواحهم فمخلوقة من مادة موجودة تحت القمر لا تصلح إلا لصنعها. وبعض الشياطين من نسل آدم، لأنه بعدما لعنه الله أبى أنْ يجامع زوجته حواء حتى لا تلد له نسلاً تعيساً، فحضر له اثنتان من نساء الشياطين فجامعهما فولدتا شياطين.

جاء في التلمود: إن ادم كان يأتي شيطانة اسمها (ليليت) مدة ١٣٠ سنة، فولد منها

شياطين وأنّ حواء أيضاً كانت لا تلد في هذه المدة إلا شياطين بسبب نكاحها من ذكور الشياطين. ويدّعي التلمود أنّ أمهات الشياطين المشهورات أربع، استخدمهن سليمان الحكيم بما كان له عليهن من السلطة، وكان يجامعهن. ويقول التلمود : إن إحدى هؤلاء النسوة امرأة الشيطان المسمى (شماعيل) تذهب مع بناتها في مقدمة مائة وثمانين ألف شيطان بصفة رئيسة عليهم ليضرُّوا الناس في ليلتي الخميس والسبت[٦٣].

وأما محل سكن الشياطين فقال الحاخامات. إنّ بعضهم يسكن في الهواء، وهم الذين يسببون الأحلام للإنسان، وبعضهم يسكن في قاع البحر، وهم الذين يتسببون في خراب الأرض إذا تركوا وشأنهم، وبعضهم يسكن في أجسام اليهود المعتادين على ارتكاب الخطايا.

وبحسب التلمود فإن الشيطان يحب أن يكون بجانب الحاخامات، لأن الأرض الجافة تحتاج إلى المطر[٦٤].

رابعاً: السحر في التلمود

يعتقد علماء اليهود أنّ التلمود من كتب السحر، وقال معلم السحر (إليفاس ليفي) اليهودي «إن التلمود أوّل كتاب سحري»[٦٥]. وما ورد في التلمود من حكايات وقصص حول السحر يدل بشكلٍ واضح على هذه الحقيقة.

جاء في التلمود (سنهدرين ص/٢ ما): أنّ أحد علماء التلمود كان بمقدوره أن يخلق رجلاً بعد أن يقتل اخر، وكان يخلق كل ليلة عجلاً عمره ثلاث سنوات بمساعدة حاخام أخر، وكانا يأكلان منه معاً، وكان أحد الحاخامات أيضاً يحيل القرع والشمام إلى غزلان وماعز (سنهدرين ص/٧٠).

كما كان الرابي (نياي) يحول الماء إلى عقارب، وقد سحر يوماً امرأة وجعلها حمارة، وركبها ووصل عليها إلى السوق (سنهدرين ٢/٦٧).

كما يزعم التلمود أنّ إبراهيم الخليل كان يتعاطى السحر ويعلّمه، وكان يعلّق في عنقه حجراً ثميناً يشفي بواسطته جميع الأمراض، فوصل هذا الحجر لبعض الحاخامات التلموديين، فأصبح قادراً هو ورفقاؤه على إحياء الموتى. وحصل أنّ أحد الحاخامات قطع

مرة رأس حية ثم لمسها بالحجر المذكور فإذا هي تسعى. وقد لمس أيضاً به مجموعة أسماك مملحة فدبّت فيها الروح بقوة السحر[٦٦].

إلى غير ذلك من القصص والخرافات التي لا نهاية لها، عن معجزات الحاخامات وأساطير الأفاعي، والضفادع، والأوز والطيور والأسماك.

خامساً: المرأة في التلمود

جاء في كتاب «الأدب العبري»، نقلاً عن التلمود «عندما تنذر المرأة المتزوجة نذراً، فإن لزوجها الحق بأن يوافق على النذر أو يبطله». وجاء في نفس الصفحة استناداً إلى التلمود «أن المرأة إذا أساءت إدارة البيت، أو وجد الرجل امرأة أجمل منها، فله الحق في أن يطلقها»[٦٧].

ومما يؤكّد استهانة اليهودية بالمرأة، أنها لا تستطيع أنْ تلتحق بالمدارس الدينية لليهود (والتي تسمى Talmud Torah). ويعْزو محرر دائرة المعارف اليهوديـــة ذلـك إلى سببين[٦٨]:

أولاً: لأن تعليم المرأة لم يكن إجبارياً في الدين.

وثانياً: لأن المرأة تعتبر خفيفة العقل light-minded.

ويقول الحاخام أليعازر «إن كل من يُعلّم ابنته التوراة، فكأنه يعلمها السخافة» (سيفر sotah.21 b.). إلا أن موسى بن ميمون استدرك فأفتى بأن المراد من هذا القول هو التلمود وليس التوراة؛ أي أنه أجاز تعليم المرأة القانون المكتوب دون الشفهي[٦٩].

ويروي اليهود عن موسى عليه السلام قوله «لا تشتهي امرأة قريبك، فمن يزن بامرأة قريبه يستحق الموت». ولا يعتبر التلمود القريب إلا اليهودي فقط، فإتيان زوجات الأجانب جائز. واستنتج الحاخام (رشي) من ذلك أن اليهودي لا يخطئ إذا تعدى على عرض الأجنبي لأن كل عقد نكاح عند الأجانب فاسد، لأن المرأة التي لم تكن من بني إسرائيل كالبهيمة، والعقد لا يوجد مع البهائم وما شاكلها، وقد أجمع على هذا الرأي الحاخامات (بشاي وليفي وجرسون) فلا يرتكب اليهودي محرماً إذا أتى امرأة نصرانية، لأن لليهود الحق في اغتصاب النساء غير المؤمنات' أي غير اليهوديات'[٧٠]. ولليهود شرائع غريبة فيما يتعلق بالمرأة، قد تبدو غير مفهومة في كثير من الأحيان[٧١].

سادساً: التلمود وقضية المسيح

ينتظر اليهود بفارغ الصبر الزمن الذي سيظهر فيه المسيح. ولكن من هو هذا المسيح المنتظر؟

كتب الدكتور جوزيف باركلي، معتمداً على التلمود، أنّ قضية المسيح هي من أهم قضايا اليهود. تقول مدرسة إليجاه School of Elijah أن العالم سيبقى ألفي سنة في الارتباك والبلبلة، وألفي سنة في سيادة القانون (التوراة) وألفي سنة بعد مجيء المسيح. وعلى هذا فإنه لم يبق سوى بضع عشرات من السنين على انتهاء العالم.

وقد جاء في التلمود أيضاً:

«The time for the coming of Messiah is expired»

«إن الموعد المحدد لمجيء المسيح قد انتهى»

ويقول الحاخام «Rav : The appointed times are long since past» «إن الأيام المقررة لمجيء المسيح قد مرت منذ وقت طويل».

ويقول التلمود أيضاً إن المسيح سيظهر بعد ظهور يأجوج ومأجوج وحرب التنين «Dragon»، أما عن عودة القبائل اليهودية إلى الأرض المقدسة، فيؤكدها تارة، وينكرها تارة أخرى. ولكنه يؤكد أن جميع الأجانب Gentiles سوف يدخلون في الدين اليهودي عند ظهور المسيح.

والتلمود يذكر أيضاً أن عربياً أخبر أحد اليهود أن المسيح قد وُلد، وأخبره عن مكانه فذهب وشاهد المسيح، ولكنه ذهب مرة أخرى فلم يجد له أثراً، وقيل لهذا اليهودي إنّ الرياح قد أخذته إلى الشمال[٧٢].

جاء في التلمود «عندما يأتي المسيح تطرح الأرض فطيراً، وملابس من الصوف، وقمحاً حبه بقدر كُلى الثيران الكبيرة. وفي ذلك الزمن ترجع السلطة لليهود، وكل الأمم تخدم ذلك المسيح وتخضع له، وفي ذاك الوقت يكون لكل يهودي ألفان وثمانمائة عبد يخدمونه، وثلاثمائة وعشرة أكوان تحت سلطته»[٧٣].

ولكن المسيح حسب زعم التلمود، لا يأتي إلا بعد انقضاء حكم الأشرار الخارجين عن دين بني إسرائيل. لذا يجب على كل يهودي أنّ يبذل جهده لمنع استملاك باقي الأمم في

الأرض حتى تبقى السلطة لليهود وحدهم، لأنه يلزم أنْ يكون لهم السلطة أينما حلّوا، فإن لم يتيسر لهم ذلك فإنهم يُصبحوا كالمنفيين والأسرى[٧٤].

سابعاً: نظرة اليهود إلى الآخرين كما يصوّرها التلمود

في التعاليم اليهودية نجد الزعم القائل بأنهم «شعب الله المختار». بل جاء في التلمود بأنّ أرواح اليهود تتميز عن باقي الأرواح بأنها جزء من الله كما أنّ الابن جزءٌ من والده. أما الأرواح غير اليهودية فهي أرواح شيطانية وشبيهة بأرواح الحيوانات[٧٥].

كما جاء في التلمود «أنّ الإسرائيلي معتبرٌ عند الله أكثر من الملائكة، فإذا ضرب أميٌّ إسرائيليا فكأنه ضرب العزة الإلهية». ويعتقد اليهود بما سطّره لهم حاخاماتهم من أنّ اليهودي جزء من الله،كما أنّ الابن جزء من أبيه. ولذلك ذُكر في التلمود: أنه إذا ضرب أُميٌّ إسرائيليا فالأميّ يستحق الموت. وأنه لو لم يُخلق اليهود لانعدمت البركة من الأرض، ولما خُلقت الامطار والشمس، ولما أمكن باقي المخلوقات أن تعيش. والفرق بين درجة الإنسان والحيوان، هو بقدر الفرق الموجود بين اليهود وباقي الشعوب»[٧٧].

وقال الحاخام (أباربانيل) «الشعب المختار (أي اليهود) فقط يستحق الحياة الأبدية، وأما باقي الشعوب فمثلهم كمثل الحمير».

ويروي التلمود أنه لما قدم بختنصر ابنته إلى زعيم اليهود ليتزوجها، قال له هذا الزعيم: إني يهودي ولستُ من الحيوانات. ويعتبر اليهود من سواهم أعداء لهم، ولا يجيز التلمود أنْ يشفق اليهود على أعدائهم، ويُلزم التلمود بني إسرائيل أن يغشُّوا من سواهم فقد جاء فيه: «يلزم أنْ تكون طاهرا مع الطاهرين ودنسا مع الدنسين». ويمنع التلمود اليهود أنْ يُحيُّوا غير اليهود ما لم يخشوا ضررهم، ويجيز التلمود استعمال النفاق مع غير اليهود، ولا يجيز أن يقدم اليهود صدقة لغير اليهود[٧٨].

تعقيب

إنَّ كتابا يحوي كلَّ هذا الانحراف والضلال، وكلَّ هذه السّخافات، لا بدَّ وأنْ يكون ذا أثر في صياغة الشخصية اليهودية على مرِّ العصور، ويكفينا للاستدلال على ذلك انْ ننظر إلى ممارسات اليهود في مراحل التاريخ كلّه، عندها سنخرج بنتيجة مفادُها أنّ تعاليم التلمود هي أوضح صورة لنفسية اليهود، بل هي انعكاسٌ لدخائل أعماقهم على صفحات

كتاب، كانطباع الصورة في المراة. حتى ليتساءل البعض: أيهما صَنَعَ صاحبَه؟ وأيهما الأثر أو المؤثر؟

وحقيقة الأمر أنَّ كلاً منهما تجسيدٌ للآخر. فالتلمود تجسيدٌ مكتوبٌ لأخبث ما في النفسية اليهودية من الضلال والانحراف، واليهوديُّ تجسيدٌ حيٌّ لهذه الشناعات المكتوبة، والمنسوبة إلى الوحي زوراً وبهتاناً. فضلالات التلمود وجدت طريقها ممهداً إلى نفوس اليهود فتمكَّنت منها، وذلك[79]:

١ لأنها وُضعت في عصور الشُتات، والقوم سمَّاعون للكذب وخاصَّة إذا صدر من أحبارهم.

٢ لأنها جاءت بعد انقطاع النبوة عن بني إسرائيل، وتحويلها عنهم لمّا كفروا بآخر أنبيائهم، وقالوا فيه وفي أمّه بهتاناً عظيماً.

٣- لتوافقها التام مع ظلمات النفسية اليهودية الضالَّة.

ومن هنا نفهم كيف امتزجت هذه التعاليم بالكيان اليهودي، وسَرَتْ فيه مسرى الدماء في الخلايا، ولذلك أمن جُلُّ اليهود بهذه التعاليم الفاحشة، وقدَّسوها، وأطاعوها عن رِضا، وفضَّلوها على التوراة، والتزموا بها فوق التزامهم بسائر ما لديهم من وصايا وأسفار.

وعلى هذه التعاليم الفاسدة يشبّ الصغير، ويشيب الكبير، وتتأصَّل العادات، وتنتقل الصِّفات والأخلاق الدينية جيلاً بعد جيل، وتتشابه بها قلوب اليهود في كلّ مكان وزمان، لأنها تستقي من مصدر واحد.

لقد ظنَّ الكثيرون بعد هذا التطور الحضاري المعاصر، والخروج عن الكثير من القيم والمعايير الموروثة، وبعد أنْ خرج اليهود من أحياء (الجيتو) المغلقة، واختلطوا بالأمم والشعوب الأخرى، والتي تسامحت معهم إلى أقصى الحدود، وأعطتهم قومياتها وجنسياتها، لقد ظنوا أنَّ نفسية اليهودي التاريخية الموروثة قد تغيرت، وأنَّ هذا التطور الحضاري قد أسهم في تهذيبها. ولكن النفسية اليهودية أَخْلَفَتْ كلَّ الظنون، وتبدَّت حقيقتها التلمودية صارخة، بل إنها ازدادتْ ضراوةً وتعقيداً، واشتدَّت شهيتها للإفساد والتدمير، بهدف إقامة مملكتهم المزعومة على أنقاض الأديان والأخلاق والحكومات والشعوب.

فاليهودي المعاصر، هو الحصاد المباشر للتلمود، وحنظلته المرَّة التي تنطبق عليها القاعدة القرآنية الموجزة: (والذي خَبُثَ لا يخرجُ إلا نَكِداً)[80].

المبحث الخامس

التلمود وأصول النظرية الصهيونية

الصهيونية (Zionism) نسبة إلى صهيون، الجبل الذي يقع جنوب بيت المقدس وأصبح هذا الجبل مكاناً مقدساً لدى اليهود لاعتقادهم بأن الرب يسكن فيه. ورد في المزامير: «اعزفوا للربِّ ساكن صهيون»[٨١]، [٨٢]

وعلى هذا فالصهيونية في أبسط تعاريفها هي استقرار بني إسرائيل في فلسطين: أي جبل صهيون وما حوله. وهي كذلك تأييد ذلك بالقول أو بالمساعدة المالية أو الأدبية فالصهيوني هو الذي يؤثر أنْ يعيش في فلسطين، وهو كذلك من يساعد اليهود مادياً وأدبياً ليستوطنوا فيها»[٨٣].

والصهيونية منذ أنْ وُجدت وهي تسعى بكل الوسائل إلى إعادة مجد بني إسرائيل، وبناء هيكل سليمان على أنقاض المسجد الأقصى المبارك، ومن ثم السيطرة على العالم والتحكّم في رقاب الأمم[٨٤].

والصهيونية عقيدة ومنهج عملي، نجد أصولها في العهد القديم، ونشاهد خطّتها المفصلة في التلمود. وهي تقوم على القول بأفضلية اليهود على العالمين، بدعوى تعهُّد قطعه الله على نفسه لنبيه إبراهيم، حين أمره بالتوجّه من بلاد ما بين النهرين إلى أرض كنعان، لتكون أرضاً له «انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أُريك

وأُقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك مدى أجيالهم، عهداً أبدياً، لأكون لك إلهاً، ولنسلك من بعدك. وأعطيك الأرض التي انت نازلٌ فيها، لك ولنسلك من بعدك، كل أرض كنعان، ملكاً مؤبداً، وأكون لهم إلهاً»[٨٦].

وتقوم النظرية الصهيونية على الاعتقاد بأنّ إبراهيم ونسله من بعده قد اختصوا الله وحده بعبادتهم، فاختصهم الله بعهده. وفسّر اليهود العهد بانه عقدٌ من طرف واحدٍ قد دخله الله وألزم به نفسه، فلَزمه للأبد، واختار فيه اليهود لتحقيق رسالته الخلُقية وهم طبقاً لهذا التبرير شعب الله المختار، لأنهم بهذا الاختصاص صاروا أمة قائمة على التوراة والتوراة هي القانون الخلقي المطلق، ومن ثم فهم وحدهم أصحاب الكمال الخلقي في العالم[٨٧]

والناظر في نصوص التوراة يجد أنها تبين أنَّ اصطفاء بني إسرائيل مقيَّد ومشروطٌ بحفظ عهد الرب والاستجابة لرسله، وعدم الزيغ عن تعاليمه، أو التجافي عن توحيده تعالى، ومضاهاة الأمم الوثنية، وعبادة أصنامها وأوثانها.

جاء في التوراة:

«أما موسى فصعد إلى الله، فناداه الرب من الجبل قائلاً. هكذا تقول لبيت يعقوب وتخبر بني إسرائيل ... فالأن إنْ سمعتم لصوتي، وحفظتم عهدي، تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب، فإن لي كل الأرض، وأنتم تكونون لي مملكة مقدسة»[٨٨].

وفي سفر الملوك:

«وإنْ ارتدتم ارتداداً عن السير أنتم وبنوكم، ولم تحفظوا وصاياي وفرائضي التي جعلتها نصب عيونكم، وذهبتم وعبدتم آلهة أخرى وسجدتم لها، فإني أقرض إسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيته إياها، والبيت الذي قدَّسته لاسمي أنبذه من حضرتي، فيكون إسرائيل حديثاً وسخريةً بين الشعوب بأسرها. وهذا البيت يكون خراباً، فكل من مرّ به يندهل ويصفّر ويقول. لماذا فعل الرب هكذا بهذه الأرض وهذا البيت؟ فيُجاب. لأنهم تركوا الرب إلههم الذي أخرج اباءهم من أرض مصر، وتمسكوا بآلهة أخرى وسجدوا لها وعبدوها؛ لذلك أنزل بهم الرب كلّ هذا البلاء»[٨٩].

والحق أنَّ بني إسرائيل على الرغم من تشدقهم بعبادة الله، وأنهم قد اختصوه بهذه العبادة وحده حتى استحقوا أن يختصهم بعهده، فإنهم كانوا أكثر الشعوب كفراً به وتمرداً عليه وتذمّراً من رسله. والنصوص التوراتية نفسها تبين هذه الحقيقة وتؤكدها.

«وعاد بنو إسرائيل فصنعوا الشر في عيني الرب، وعبدوا البعل والعشتاروت، وآلهة أرام، وآلهة صيدون، وآلهة مؤاب، وآلهة بني عمون، وآلهة الفلسطينيين، وتركوا الرب ولم يعبدوه. فغضب الرب على إسرائيل فباعهم إلى أيدي الفلسطينيين وإلى أيدي بني عمون»[٩٠].

وتذكر التوراة أنَّ الرب كلَّم موسى وهارون قائلاً:

«إلى متى هذه الجماعة الشريرة المتذمرة علي؟ فلقد سمعتُ تذمّر بني إسرائيل الذي

تذمّروه عليَّ. فقلْ لهم حيٌّ أنا – يقول الرب – لأصنعنَّ بكم كما تكلمتم على مسامعي وفي هذه البريّة تسقط جثثكم ... لن تدخلوا الأرض التي رفعتُ يدي مقسماً أنْ أُسْكنكم فيها ... أنا الرب قد تكلمتُ، ذلك ما أصنع بكل هذه الجماعة الشريرة المتحالفة عليَّ. إنهم في هذه البريّة يفْنون وههنا يموتون»[91].

وعلى ذلك فإن بني إسرائيل قد نقضوا العهد، فلم يعبدوا الله وحده، ولم يقوموا بواجب الالتزام الخلقي العام الذي جاءت به التوراة، وهما الشرطان اللذان يتم بهما وفاء الله بهذا العهد كما يقولون؛ غير أن فلاسفة الصهيونية التلموديين يدّعون أن هذا الاختيار والاصطفاء والتفضيل من لدن الله لليهود غير قابل للنقض، سواء التزموا بعبادته وحده ونهضوا بأعباء القانون الخلقي أو لم يفعلوا ذلك، لأن هذا الاختيار – في نظر فلاسفة الصهيونية – لا سبب له إلا أن إلههم هو الذي أراده؛ لأن الله هو القائل «ليس لأجل برّك وعدالة قلبك تدخل لتمتلك أرضهم، بل لأجل إثم أولئك الشعوب يطردهم الرب إلهك من أمامك ولكي الرب بالكلام الذي أقسم الربُّ عليه لآبائك إبراهيم وإسحاق ويعقوب. فاعلم أنه ليس لأجل برّك يعطيك الرب إلهك هذه الأرض الجيدة لتمتلكها، لأنك شعبٌ صلْب الرقبة»[92]. فهم يرون أن إلههم متعصّب لهم رغم صلابتهم وعنادهم[93].

ويُقرُّ فلاسفة الصهيونية بالنظرة العنصرية الاستعلائية في التوراة، ويرى غيرهم أن هذه العنصرية هي السبب في عُزلة اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها، وعدم توافقهم وانسجامهم مع الآخرين الذي يُعدُّ سمةً بارزة في الشخصية اليهودية[94].

كما يرى قادة الصهيونية أنّ اليهودي لا يمكن أنْ يجد نفسه إلا في أرضه إسرائيل، وأنه لا يمكن أنْ يعبد الله إلا عليها .. وبقيت فكرة «إسرائيل» حيّة في وجدانهم منذ أن قوّض الآسوريون بنيان مملكة إسرائيل الشمالية عام ٧٢١ق.م.، ما حصل لاحقاً من تدمير شامل لهم سنة ٧٠م. جاء في المزامير:

على أنهار بابل جلسنا

بكينا أيضاً عندما تذكّرنا صهيون

على الصفصاف في وسطها علّقنا أعوادنا

لأنه هناك سألَنا الذين سبونا

كلام ترنيمة، ومعذّبونا سألونا فرحاً

قائلين: رنّموا لنا من ترنيمات صهيون

كيف نرنم ترنيمة الرب في أرض غريبة؟!

إنْ نسيتُك يا أورشليم فلتنسَ يميني مهارتها

وليلتصق لساني بحنكي إنْ لم أذكُرك[95].

وفي المزامير أيضاً: «الربُّ قد اختار صهيون. اشتهاها مسكناً له. هذه هي راحتي إلى الأبد. ها هنا أسكن لأني أشتهيها. طعامها أباركه بركة. فساكنها أشبعه خبزاً. كهنتها ألبسهم خلاصاً»[96].

فصهيون مملكة الله التي اختارها مقراً ومعبداً، والتطلُّع إلى قيامها من جديد عند هؤلاء الفلاسفة المتمردين هو تطلعٌ إلى تحقيق مشيئة الله.

والصهيونيُّ عندما يقرأ تاريخ هذا الشعب في الكتاب المقدس لا يقرأ مجرد تاريخ، ولكنه يعيش فلسفته ويتدين بها، وهذه القراءة تملأ أعماقه، وتصوغ فِكْره؛ لأنها تربط بين معصية أورشليم وظلمها، وبين التنبّؤ بتدميرها وإبادة شعبها، بسبب عصيانهم، ما عدا قلّة قليلة صالحة، بها يبقى الشعب ويستمر. وأنَّ يهوة -إله يهود- سيرسل من أجل هذه البقية الصالحة مخلّصاً من بيت داود صفيَّه الثاني بعد إبراهيم، يقوم هذا المخلّص بالمعجزة، فيعيد اليهود إلى فلسطين، ويسترجع مجد دولة داود.

وينهض البناء الفلسفي للصهيونية على التعصب للعنصر اليهودي، وعلى تفسير معصية اليهودي بأنها عدم الامتثال لأمر يهوة، بخيانة هذه العنصرية، والاختلاط بالأمم الأخرى، ومصاهرتها، والأخذ من تراثها وثقافتها. ويقوم البناء الفلسفي للصهيونية كذلك على مقولة البقية الصالحة التي لا تأثم، ولا تخون عنصريتها اليهودية، وتُخْلصُ لأطماعها وأهدافها. وأنَّ يهوة سيرسل لهم مسيحاً أو مهدياً يعيدهم إلى مملكة إسرائيل كإعادة نبتة الزرع إلى أرضها، ويسترجع الدولة المثالية التي يجب تحقيقها ليعمَّ العدل العالم، فيرضى الله، وتثمر الأرض لبناً وعسلاً. فالصهيونية إذن هي: فلسفة الرجعة اليهودية إلى أرض فلسطين لإقامة المملكة الإسرائيلية[97].

ويمكن إجمال النظرية الصهيونية في أنها الاعتقاد بالأمور الآتية[98]:

أولاً: أنَّ الله قد اختار الجنس العبري: ليكون منه شعب الله المختار.

ثانياً: أنه قد أعطى ميثاقه لهذا العنصر، وهو ليس عقْداً بل عهدٌ، لأنه من جانب واحد، وهوَ عهدٌ أزليٌّ لا يُنقض.

ثالثاً: أنه تنفيذ لهذا الميثاق، أخرج الله العنصر العبري من مصر وأنقذه من فرعون، وأهلك أهل فلسطين من أجله، وأسكنهم أرضهم وملّكها لهم.

رابعاً: أنه قد اختار داود ليحقق به هذا العهد بإنشاء دولة داود، وجدّد له هذا العهد بأنَّ هذه الدولة الإلهية لن تزول، وبذلك جعل الله للعنصر المختار مُلْكاً وأرضاً ودولة هي هذا الملك، وهذه الأرض، وهذه الدولة.

خامساً: أن هذا العنصر العبري قد انحرف وضلَّ الطريق، فأفلت منه المُلك، وال للأمم، ولكن هذا المُلك لله أولاً وأخيراً، ولقد قضى الله منذ الأزل أنه من نصيب شعبه، ومن ثم فلا خوف من ضياعه.

سادساً: أنَّ هذا العنصر العبريّ المختار سيظل لذلك يتطلع إلى أن يعيد الله هذا المُلك لهذا الشعب كما قضى في كتابه، وسيكون تطلع هذا الشعب لإعادة هذا المُلك بكل عقله وقلبه.

سابعاً: أنه لا يُشكُّ لحظة أنَّه سيستعيده، وهو لا بدَّ مسترجعه، لأنه لم ينحرف كله، فهناك بقية منه صالحة، وبها يصْدُقُ وعْدُ يهوة بأنَّ مُلك العنصر العبريّ، الذي هو مُلك الله لن يزول.

ثامناً: أنه يتبقى أن يُترجم الشعب هذا الأمل إلى حقيقة، بالإرادة الفعّالة والعمل الإيجابي المخطّط الدؤوب.

والصهيونية هي هذه المقولات العقائدية السبع الأولى، أما المقولة الثامنة فهي العملية التنفيذية، التي تستهدف تحويل ما في العقل والقلب إلى واقع عملّ وليس الله في الصهيونية - طبقاً لما سبق - إلا إلهاً قد استعبده اليهود لأهدافهم السياسية، لا يعمل إلا لخير اليهود وحدهم، وإنْ كان هذا الخير لا يتحقق إلا بإلحاق الضرر والأذى بالشعوب

الأخرى، حتى وإنْ كانت شعوباً تؤمن بالله الواحد الأحد. والصهيونية من ثم هي حركة هذا الإله اليهوديّ في التاريخ العالمي[٩٩].

يبقى أنْ نذكر أنّ التلمود قد بَلْوَرَ النظرية الصهيونية، وعمل على تعميقها وتوثيقها في عقل اليهودي وقلبه، إلى أنْ وضع الصهاينة خطتهم التنفيذية وصاغوها في مقررات حكماء صهيون، والتي تُنفَّذ تنفيذاً حثيثاً منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم، بمنتهى الدقّة والتفاني والحرص.

ويمكننا القول إنّ هذه (البروتوكولات) تُعدُّ الخطة التنفيذية، أو ورقة العمل، لوضع ما جاء في التوراة والتلمود موضع التنفيذ. وإن كان التلمود ثمرة مرة لتعاليم أسفار العهد القديم، فإنّ (البروتوكولات) هي ورقة العمل التي لخصَّت كلّ هذه التعاليم في خطة تنفيذية عملية حديثة ومعاصرة.

بل إن كتاب برتوكولات حكماء صهيون - كما وصفه محمد خليفة التونسي- هو «أخطر كتاب على الإنسانية كلّها، ولا يستطيع أنْ يُقدّره حقّ قدره إلا من يدرس (البروتوكولات) كلها كلمة كلمة في أناة وتبصّر، ويربط بين أجزاء الخطة التي رسمتها، على شرط أن يكون بعيد النظر، فقيهاً بتيارات التاريخ وسنن الاجتماع، وأن يكون ملماً بحوادث التاريخ اليهودي والعالمي بعامة، لا سيما الحوادث الحاضرة وأصابع اليهود من ورائها، ثم يكون خبيراً بمعرفة الاتجاهات التاريخية والطبائع البشرية وعندئذ فحسب ستنكشف له مؤامرة يهودية جهنمية تهدف إلى إفساد العالم وانحلاله لإخضاعه كلّه لمصلحة اليهود ولسيطرتهم دون سائر البشر»[١٠٠].

خاتمة

بعد هذه الجولة مع اليهود في تلمودهم، فإنه يجدر بنا أنْ نسجِّل أهم النتائج التي تم التوصل إليها:

١- التلمود من أهم الكتب الدينية عند اليهود، وهو الكتاب الذي يبسط ويفسِّر كل معارف الشعب الإسرائيلي، ويوضح لنا تعاليمهم وقوانينهم الأخلاقية.

٢- ينظر اليهود الأرثوذكس إلى التلمود على أنه كتاب مقدَّس منزَلٌ مثله مثل التوراة، ويرون أن الله أعطى موسى التوراة على طور سيناء مدونة، بينما أعطاه التلمود مشافهة.

٣- ينقسم التلمود إلى قسمين المشنا وهي المتن، والجمارا وهي الشروح المكملة لمقاصد المشنا.

٤- وُضعت الجمارا من قبَل مدرستين يهوديتين، إحداهما في فلسطين والأخرى في بابل الأمر الذي ترتَّب عليه وجود تلمودين، هما تلمود بابل، وتلمود أورشليم

٥- لمَّا كان التلمود البابلي هو الأكمل والأشمل من سميِّه الأورشليمي، فقد صار هو الأكثر تداولاً، وهو الكتاب القياسي عند اليهود، ولذا، حين يُستخدم لفظ «التلمود» بمفرده، مُحلًّى بأداة التعريف، فإنَّ المقصود به هو التلمود البابلي دون سواه، وذلك على أساس الميزة والأفضلية والتفوُّق.

٦- منذ أنْ اطَّلعت الأمم على حقائق التلمود، وما فيه من مواقف تجاه الاخرين، حتى قابلت ذلك بالاستهجان والاستنكار الشديدين، ثم وقفتْ بكل قوة في وجهه، في محاولة لمنع انتشاره وتداوله. وعليه فقد هوجم التلمود بالحرق والإتلاف باعتباره مصدر الشر الكامن في اليهود.

٧- يحتوي التلمود على عقائد منحرفة، فهو ينظر إلى الله نظرة دونية قاصرة، ويعتبره مصدراً للشر، في محاولة لتبرير كل الخطايا التي يرتكبها اليهود.

٨- يزعم التلمود بأن اليهود هم شعب الله المختار، بل جاء في التلمود بأن أرواح اليهود تتميز من باقي الأرواح بأنها جزء من الله كما أن الابن جزء من والده، أما الأرواح غير اليهودية فهي أرواحٌ شيطانية وشبيهة بأرواح الحيوانات.

٩- يحوي التلمود بين دفّتيه الكثير من التعاليم الغريبة والمتشوّهة، سواء فيما يتعلّق بالأمور العَقَديّة أو التشريعية، ولقد أسهمتْ هذه التعاليم على مرّ العصور في صياغة الفكر اليهودي وبناء الشخصية اليهودية، التي أصبحت لصيقة الصّلة بالتلمود.

١٠- الصهيونية عقيدة ومنهج عمليّ، نجد أصولها في التوراة المحرّفة، ونشاهد خطتها المفصّلة في التلمود. وهي تقوم على الاعتقاد بأفضلية اليهود على العالمين، بدعوى تعهُّدٍ قطعه الله على نفسه لنبيه إبراهيم.

الهوامش

٢) انظر المسيري، عبد الوهاب محمد: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (بيروت/القاهرة: دار الشروق، ط١)، ج٥ ص١٢٥

٣) الشرقاوي، محمد عبد الله. الكنز المرصود في فضائح التلمود، (بيروت: دار عمران/القاهرة: مكتبة الزهراء، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص ١١

٤) انظر المرجع السابق، ص ١٣ .

٥) المشنا والجمارا هما الجزءان اللذان يتألف منهما التلمود، كما سيأتي بيانه.

٦) Barclay, Joseph: Hebrew Literature, LL.D. New York, 1901,p3.

٧) الأرثوذوكس: أصوليو اليهود، وهم الامتداد الحديث لليهودية الحاخامية التلمودية. ومصطلح «أرثوذوكس» مصطلح نصراني الأصل، يعني (الاعتقاد الصحيح) وقد أطلق هذا المصطلح على اليهود أول مرة في احدى المجلات الألمانية عام ١٧٩٥م، للإشارة إلى اليهود المتمسكين بالشريعة. انظر المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (بيروت: دار الشروق، ط١)، ٥/٣٨٤.

٨) خان، ظفر الإسلام. التلمود (تاريخه وتعاليمه)، (بيروت: دار النفائس، ط٧، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، ص ٢٩ .

٩) نصر الله، يوسف. الكنز المرصود في قواعد التلمود، (دمشق دار القلم/ بيروت دارة العلوم، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ص٥٠.

١٠) نصر الله، يوسف. الكنز المرصود في قواعد التلمود، (دمشق - دار القلم - بيروت: دار العلوم، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٩م) ص٥٠

١١) المرجع السابق، ص ٥١

١٢) انظر شلبي، أحمد: مقارنة الأديان (اليهودية)، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٨، ١٩٨٨م)، ص ٢٦٦ .

١٣) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص ٥٣ .

١٤) انظر المرجع السابق، ص ٥٣.

١٥) Barclay, Joseph: Hebrew Literature, p14

١٦) انظر المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٧) انظر خان، ظفر الإسلام. التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ٥٣-٥٤

١٨) المرجع السابق، ص ٣٣. نقلاً عن Hebrew Literature.

١٩) المرجع السابق، ص ٣٣-٣٤.

٢٠) المرجع السابق، ص ٣٤ .

٢١) المرجع السابق، ص ٣٥.

٢٢) «Talmud» Jewish Encyclopedia, New York, 1948, v 10,

٢٣) انظر خان، ظفر الإسلام. التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ١١.

٢٤) انظر المرجع السابق، ص ١١- ١٢ .

٢٥) انظر فتاح، عرفان عبد الحميد. اليهودية عرض تاريخي، (عمان: دار عمار، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص ١٥٩.

٢٦) انظر الشرقاي، محمد. الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص ١٦ .

٢٧) Barclay, Joseph: Hebrew Literature, p3

٢٨) المرجع السابق، ص ١٨.

٢٩) انظر خان، ظفر الإسلام. التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ١٩. الشرقاوي، محمد. الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص١٩

٣٠) انظر: خان، ظفر الإسلام: التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ١٨. الشرقاوي، محمد: الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص١٩.

٣١) انظر: خان، ظفر الإسلام. التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ١٥-١٦.

Neusner, Jacob: **The Way of Torah**, Wadsworth Publishing Company, California, Fifth Edition, P34

٣٢) Fabian, A: The Babylonian Talmud, University of Queens land Press, St. Lucia: 1963,5.

٣٣) انظر: خان، ظفر الإسلام: التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ٢٠.

٣٤) انظر: الشرقاوي، محمد: الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص٢٥.

٣٥) صورا: مدينة على الفرات.

٣٦) انظر: الشرقاوي، محمد: الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص٢٥.

٣٧) Neusner, Jacob: **The Way of Torah,** P47 Hans Kung, **Judaism between Yesterday and tomorrow,** Eng. tr. by John Boeden from German, Cross Road publishing company, New York 1992, pp 121-131

٣٨) قال ياقوت الحموي عن قيسارية: «بلد على ساحل بحر الشام، تُعدُّ في أعمال فلسطين بينها وبين طبرية ثلاثة أيام، وكانت قديما من أعيان أمهات المدن، واسعة الرقعة، طيبة البقعة، كثيرة الخير والأهل، وأما الآن فليست كذلك، وهي بالقرى أشبه منها بالمدن» انظر: الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله: معجم البلدان، (بيروت: دار الفكر)، ٤٢١/٤.

٣٩) انظر: خان، ظفر الإسلام: التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ٢٣.

٤٠) Fabian, A: The Babylonian Talmud, p7.

٤١) انظر: المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ١٢٦/٥. خان، ظفر الإسلام: التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ٢٨

٤٢) يظهر جلياً من خلال النظر في قوانين التلمود، أنّ الحاخامات الذين دونوها كانوا على اطلاع على القانون الفارسي وعلى شريعة حمورابي بشكل خاص. ولم يقتصر الأمر على التلمود. فإنّ الأب سهيل قاشا يرى أن التوراة نفسها تأثرت بالفكر الفارسي، حتى إنه ألف كتاباً أطلق عليه «التوراة البابلية» بدلاً من «التوراة اليهودية»، الأمر الذي يعكس مدى تأثر اليهودية بالأفكار الفارسية. انظر: محاضرة الأب سهيل قاشا: «التراث البابلي الديني سرقته وتشويهه» على الموقع الإلكتروني التالي: www. Ssnp.info/thenews/daily/kasha.htm-51k

٤٣) انظر: المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١٢٦/٥. خان، ظفر الإسلام: التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ٨

٤٤) Barclay, Joseph. Hebrew Literature, p12

٤٥) المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥/ ١٢٥-١٢٦.

٤٦) انظر: المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١٢٧/٥.

٤٧) سبحان الله، يتهم يهود اليوم الفدائيين الفلسطينيين بأنهم مخربون، ولكنه واضح مما سبق أن اليهود هم الذين كانت تطلق عليهم هذه الصفة منذ العصور الوسطى.

٤٨) انظر: خان، ظفر الإسلام. التلمود (تاريخه وتعاليمه)، ص ٤١.

٤٩) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥٠) القبالاة: هي مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود. والاسم مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو ما تلقاه المرء عن السلف. وكان يُقصد بالكلمة أصلاً تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يُعرف باسم «الشريعة الشفوية» ثم أصبحت الكلمة -في أواخر القرن الثاني عشر- تعني أشكال التصوف المتطورة والعلم الحلولي الحاخامي. انظر: المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١٦٤/٥.

٥١) الشرقاوي، محمد: الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص ٣٦.

٥٢) انظر المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥٣) الشرقاوي، محمد. الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص ٣٧- ٣٨.

٥٤) Jewish Universal Encyclopedia, New York, 1948,V7, P55.

٥٥) Jewish Universal Encyclopedia, New York, 1948,V7, P56.

٥٦) Barclay, Joseph. Hebrew Literature, p4.

٥٧) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص٥٥.

٥٨) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص٥٦.

٥٩) انظر المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٦٠) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص ٥٥- ٥٧. المطعني، عبد العظيم إبراهيم. النصارى والمسلمون في تلمود اليهود، (القاهرة. مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص٢٠- ٢٢.

٦١) انظر ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي الظاهري. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم وعبد الرحمن عميرة، (الرياض. مكتبة عكاظ، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ١/١٤٣.

٦٢) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص ٥٥- ٥٧. المطعني، عبد العظيم إبراهيم. النصارى والمسلمون في تلمود اليهود، (القاهرة. مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص٢٠- ٢٢.

٦٣) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص٥٧

٦٤) انظر المرجع السابق، ص ٥٥- ٥٧. المطعني، عبد العظيم إبراهيم. النصارى والمسلمون في تلمود اليهود، (القاهرة. مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص٢٠- ٢٢.

٦٥) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص٥٧.

٦٦) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص ٥٥- ٥٧. المطعني، عبد العظيم إبراهيم. النصارى والمسلمون في تلمود اليهود، (القاهرة. مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص٢٠- ٢٢.

٦٧) Barclay, Joseph. Hebrew Literature, p7.

٦٨) «Talmud Torah» Jewish Encyclopedia, New York, 1948, v 12,

٦٩) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص ٥٧- ٥٨

٧٠) انظر شلبي، أحمد. مقارنة الأديان (اليهودية)، ص ٢٧٠ .

٧١) يذكر Jacob Neusner بعضاً من هذه الأحكام في كتابه . The Way of Torah ومنها على سبيل المثال

«A man should not remain alone with two women, but a woman may remain alone with two men»

وهناك حالة استثناها الحاخام Simeon من هذه القاعدة، حيث يقول

«Also one may stay alone with two women, when his wife is with him. And he sleeps with them in the same inn. Because his wife keeps watch over him. Neusner, Jacob. the way of Torah, p41».

٧٢) Barclay, Joseph. Hebrew Literature, pp33- 43.

٧٣) انظر نصر الله. الكنز المرصود، ص ٧٠.

٧٤) انظر المرجع السابق، ص٧١.

٧٥) انظر المرجع السابق، ص٧١.

٧٦) يريدون بالأميّ كل من ليس يهودياً.

٧٧) انظر نصر الله. الكنز المرصود في قواعد التلمود، ص٧٣.

٧٨) انظر: شلبي، أحمد. مقارنة الأديان (اليهودية)، ص ٢٦٨.

٧٩) انظر سعيد، عبد الستار فتح الله معركة الوجود بين القرآن والتلمود، (الأردن مكتبة المنار ط٢، ١٤٠٢هـ)، ص٤٥

٨٠) سورة الأعراف: الآية ٥٨.

٨١) مزامير ٩: ١٢ . الكتاب المقدس، (بيروت، دار المشرق، ط٢، ١٩٩١م)، ص ١١٢٨.

٨٢) انظر التل عبد الله خطر اليهودية العالمية على الاسلام والنصرانية (بيروت المكتب الاسلامي، ط٣، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص١٥٦. شلبي. مقارنة الأديان، ١١٨/١.

٨٣) انظر شلبي. مقارنة الأديان، ١١٨/١.

٨٤) انظر التل، عبد الله خطر اليهودية العالمية على الإسلام والنصرانية، ص١٥٧.

٨٥) سفر التكوين ١٣: ١ . الكتاب المقدس، ص٨٦.

٨٦) سفر التكوين ١٧. (٧-٨). الكتاب المقدس، ص٩١.

٨٧) انظر: الشرقاوي: محمد الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص٧٧.

٨٨) سفر الخروج ١٩: (٣- ٨) .

٨٩) سفر الملوك الأول ٩. (٦- ٩) . الكتاب المقدس، ص ٦٤٨

٩٠) سفر القضاة ١٠: ٦- ٧ . الكتاب المقدس، ص٤٩٠.

٩١) سفر العدد ١٤. (٢٧- ٣٥). الكتاب المقدس، ص٢٨٣.

٩٢) سفر التثنية ٩. ٥ .

٩٣) انظر. الشرقاوي، محمد: الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص٧٨

٩٤) انظر. توينبي، أرلوند. فلسطين جريمة ودفاع، ترجمة: عمر الديراوي، (بيروت: ١٩٦١م)، ص٤٨

٩٥) مزمور ١٣٧ ١- ٥ .

٩٦) المزمور ١٣٢. ١٣- ١٧ .

٩٧) انظر غنيم، أحمد وآخرون: اليهود والحركة الصهيونية في مصر ١٨٧٩- ١٩٤٧، (القاهرة ١٩٦٩م)، ص٩٣.

٩٨) انظر: الشرقاوي، محمد الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص٨٤

٩٩) انظر: الشرقاوي، محمد: الكنز المرصود في فضائح التلمود، ص٨٥.

١٠٠) التونسي، محمد خليفة مقدمة ترجمة كتاب بروتوكولات حكماء صهيون، (القاهرة دار التراث ط٢)، ص١٨٦

ثبت المراجع والمصادر

أولاً: المراجع العربية

١. ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي الظاهري. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم وعبد الرحمن عميرة، (الرياض: مكتبة عكاظ، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

٢. التل، عبد الله. **خطر اليهودية العالمية على الإسلام والنصرانية**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٣. التونسي، محمد خليفة. **مقدمة ترجمة كتاب بروتوكولات حكماء صهيون**، (القاهرة: دار التراث، ط٢).

٤. توينبي، أرلوند. **فلسطين جريمة ودفاع**، ترجمة عمر الديراوي، (بيروت ١٩٦١م).

٥. الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. **معجم البلدان**، (بيروت: دار الفكر).

٦. خان، ظفر الإسلام. **التلمود (تاريخه وتعاليمه)**، (بيروت: دار النفائس، ط٧، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).

٧. سعيد، عبد الستار فتح الله. **معركة الوجود بين القرآن والتلمود**، (الأردن: مكتبة المنار، ط٢، ١٤٠٢هـ).

٨. الشرقاوي، محمد عبد الله. **الكنز المرصود في فضائح التلمود**، (بيروت: دار عمران، القاهرة: مكتبة الزهراء، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

٩. شلبي، أحمد. **مقارنة الأديان (اليهودية)**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٨، ١٩٨٨م).

١٠. عبد الناصر، شوقي. **بروتوكولات حكماء صهيون وتعاليم التلمود**، (الطبعة الرابعة).

١١. غنيم، أحمد وآخرون. **اليهود والحركة الصهيونية في مصر ١٨٩٧ - ١٩٤٧**، (القاهرة ١٩٦٩م).

١٢. فتاح، عرفان عبد الحميد. **اليهودية: عرض تاريخي**، (عمان: دار عمار، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

١٣. **الكتاب المقدس**، (بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٩١م).

١٤. المسيري، عبد الوهاب محمد. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، (بيروت: دار الشروق، ط١).

١٥. المطعني، عبد العظيم إبراهيم. **النصارى والمسلمون في تلمود اليهود**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

١٦. نصر الله، يوسف. **الكنز المرصود في قواعد التلمود**، (دمشق: دار القلم، بيروت: دارة العلوم، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).

ثانياً: المراجع الإنجليزية

17. Barclay, Joseph: **Hebrew Literature,** LL.D. New York, 1901.
18. Fabian. A: **The Babylonian Talmud,** University of Queens land press, St. Lucia: 1963.
19. Hans Kung, **Judaism between Yesterday and Tomorrow**, Eng. tr, by John Bowden from German. Cross Road publishing company, New York, 1992
20. **Jewish Encyclopedia,** New York, 1948
21. **Jewish Universal Encyclopedia,** New York, 1948
22. Neusner Jacob: **The Way of Torah,** Wadsworth Publishing Company, California, Fifth Edition

ثالثاً: مواقع على الانترنت.

٢٣. سهيل قاشا «التراث البابلي الديني سرقته وتشويهه» على الموقع الإلكتروني التالي

www. Ssnp.info/thenews/daily/kasha.htm-51k

Abstract

The Talmud
And its effect in casting Jewish personality

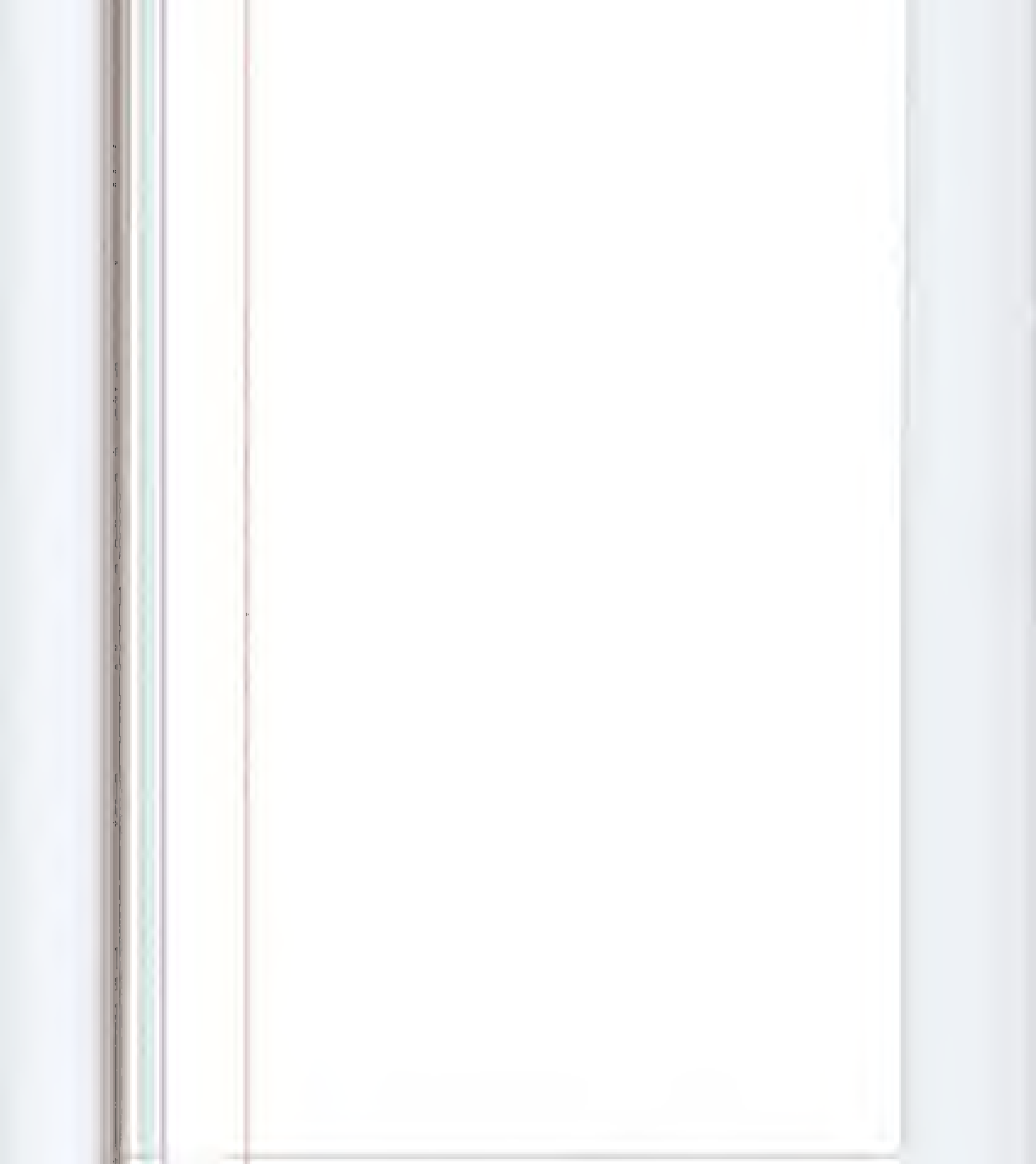
Dr. Odeh A. O Abdullah

From an analytical perspective, this research looks at the Talmud, the holy book of the Jews, in an attempt to bring to the surface the role that this book has played in shaping and casting Jewish personality. It is evident that the practices of the Jews do reflect a lot of the teachings of the Talmud, the thing which has made Jewish personality Talmudically colored. As a matter of fact, we do not exaggerate if we say that Jewish personality is Talmudic.

For the Jews, the Talmud represents the rabbisí interpretation of the Torah. The Orthodox, however, view it as being revealed from the heavens, like the Torah. Regardless of these matters, the status of the Talmud, in the sight of the Jews, despite their differences, is that of a sacred book whose status is comparable to the torah if it does not exceed it.

The Talmud contains very eccentric teachings, not only about their racist Jewish outlook towards others but also their outlook at Allah, the angels and the jinn, and their outlook towards women, the magic and Jesus. Over the years, such teachings have become an integral part of the Jewish character. They integrated with it and according to them, has the Jewish character been cast and molded.

A lot of these teachings were concealed since the time other nations got access to them. However, such teachings were strongly deprecated and ridiculed. Nations stood against such teachings in an endeavor to prevent their circulation.

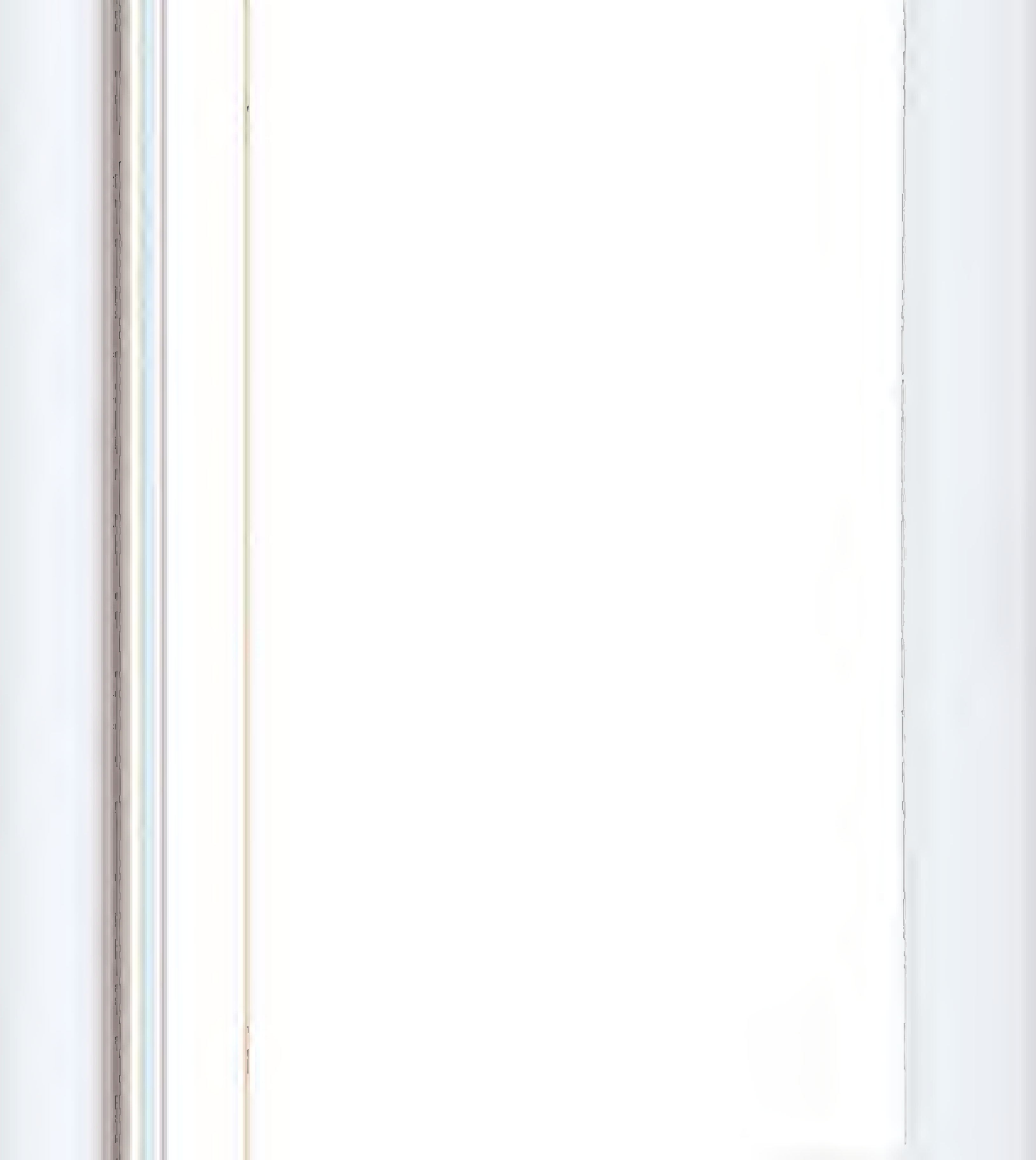


آل محتاج أمراء الصغانيان

تاريخهم السياسي ورعايتهم للحركة العلمية

د. إحسان ذنون عبداللطيف الثامري*

* أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد جامعة فيلادلفيا – الأردن

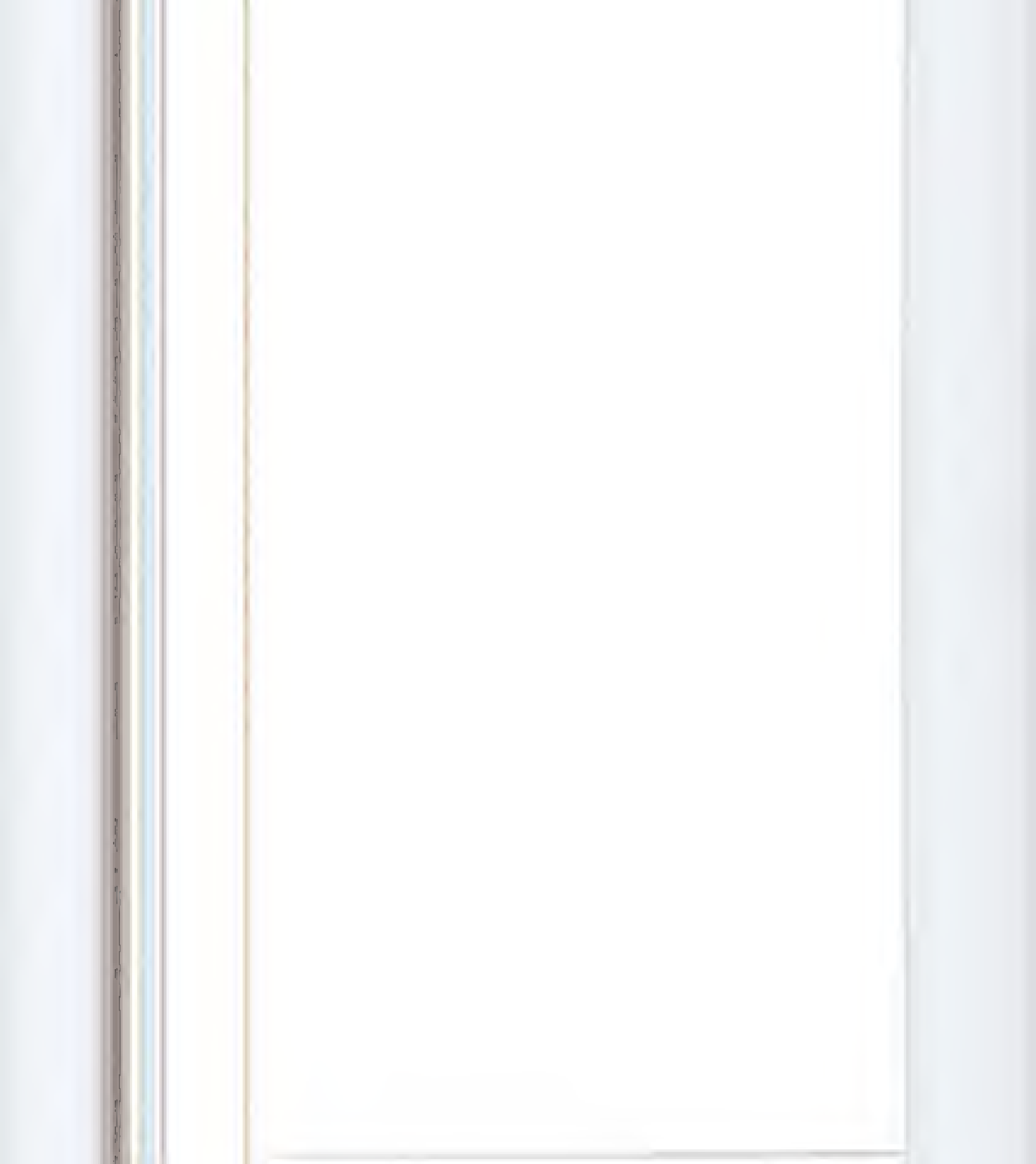


ملخص البحث:

آل محتاج أسرة عربية استطاعت في فترة ما أن تحكم سيطرتها على إقليم الصغانيان من خراسان، تحت نفوذ الدولة السامانية التي كانت تحكم كل المشرق الإسلامي بتفويض من الخلافة العباسية، وتوارث آل محتاج حكم ذلك الإقليم. وقد اتسمت علاقتهم بالسامانيين بالود. وتسلم اثنان من أهم أمرائهم إمرة الجيش الساماني، وقد حكموا خراسان نيابة عن الأمير الساماني في بخارى. وعلى الرغم من حالة الصفاء القائمة بين الطرفين، فإن علاقتهم شهدت بعض الوقت نزاعات وصلت إلى حد الحرب.

إن أهم ما يميز آل محتاج اهتمامهم الكبير بالحركة العلمية التي نهضت بمشاركتهم وتحت رعايتهم، وبتشجيع منهم. وبرز أعلام ممن كانوا في كنفهم، لهم مكانة مميزة في تاريخ الحضارة العربية والإسلامية كما كان لهم دور مهم في إحياء اللغة الفارسية الحديثة.

وهذا البحث يتناول أصل هذه الأسرة وتاريخها السياسي والعسكري، وبعض الجوانب الإدارية في عهدهم، إضافةإلى جهودهم في تشجيع الحركة العلمية.



حينما بسط السامانيون (٢٦١-٣٨٩هـ) سيطرتهم على بلاد ما وراء النهر وخراسان، أبقوا على نفوذ بعض الأسر الحاكمة في أقاليمها، تدير شؤونها تحت النفوذ الساماني، وذلك لأسباب متعددة، أهمها. بُعْد تلك الأقاليم عن مركز الحكم الساماني، وتوطّد نفوذ هؤلاء الحكام المحلّيين فيها، واحتفاظهم بعلاقات الولاء والود مع الإدارة السامانية. وقد ظل أولئك الحكام يتوارثون حكم أقاليمهم بما عرف بملوك الأطراف. قال صاحب (حدود العالم): «للسامانيين عمال أو نواب عنهم في جميع أنحاء خراسان، بينما يوجد على حدود خراسان ملوك يسمون ملوك الأطراف».[١]

ومن هؤلاء آل محتاج أمراء الصغانيان.[٢] والصغانيان تعريب جغانيان، وهي كورة تقع شمال نهر جيحون[٣]، في القسم الشرقي من بلاد ما وراء النهر[٤]، وغربي نهر الوَخْش أو وَخْشاب (سرخاب اليوم)، وهو أكبر روافد نهر جيحون، ويشكل نهر الوَخْش هذا الحد الفاصل بين بلاد الخُتَّل وبلاد الوخش في الشرق، والصغانيان وقُباذيان (القُواذيان) في الغرب.

وبحسب تقسيم المقدسي، فإن الصغانيان إحدى نواحي بلاد ما وراء النهر الأربع، بالإضافة إلى إيلاق وكش و نَسَف. حيث إن بلاد ما وراء النهر تتكون عنده- من ست كور، وأربع نواح. فالنواحي هذه، أما الكور الست فهي: فرغانة، اسفيجاب، الشاش، أشروسنة، الصغد، بخارى.[٥]

والصغانيان هي الحد الغربي لبلاد ما وراء النهر التي تمتد شرقا إلى التبت.[٦]

كانت الصغانيان خلال القرون الهجرية الأولى شديدة العمارة، كثيرة الإنتاج الزراعي والحيواني، وفيرة المياه، منظمة الأسواق. وهي متنوعة التضاريس بين جبال وسهول، تتبعها آلاف القرى المكتظة بالسكان. وبها قهندز[٧] (قلعة) في قصبتها التي تحمل نفس الاسم[٨]، وهي مدينة (سرآسيا) الحديثة كما يرجح لسترنج[٩]. لكن أهم مدنها (ترمذ) التي

قال عنها المقدسي «أجلّ مدينة على جيحون، نظيفة، طيبة» . ويعرف القسم الشرقي من الصغانيان بقُباذيان أو قُواذيان[11].

لا يُعرف على وجه الدقة أصل آل محتاج، ولا كيفية وصولهم إلى حكم الصغانيان وتمكنهم من فرض نفوذهم سواء في إقليمهم أو في الدولة السامانية غير أنني أرجح أن يكونوا ذوي أصول عربية، وذلك لاتخاذهم لقب الأمراء على طريقة العرب، ولأن حرف الحاء في (محتاج) ليس من حروف اللغة الفارسية، فالفرس لا يستطيعون لفظ (الحاء) بسهولة، وإنما يقلبونها (هاء) كما في (حسن) حيث ينطقونه (هسن). وهو نفس المثال الذي ضربه ياقوت في تعليل نطقهم للأحواز (أهواز) . فلا ينتظر إذن أن تسمي أسرة فارسية ابنها بحرف يصعب نطقه.

ومن المرجح أيضا أن آل محتاج لم يحكموا بلاد الصغانيان قبل الفتح الإسلامي ، بل وليس قبل سنة ١١٩هـ، حيث كان يحكمها حاكم يطلق عليه (صغان خداه) على طريقة الفرس في إطلاق هذا اللقب على حكام الأقاليم المستقلة مثل (بخارخدات) حكام بخارى قبل الفتح الإسلامي[15].

وورد أن قتيبة بن مسلم الباهلي حينما عبر نهر جيحون سنة ٨٦هـ، قابله ملك الصغانيان[16]، الذي يسميه الطبري (بيش الأعور)[17].

ثم يحيط الغموض فترة انقراض أسرة (صغان خدات)، وظهور آل محتاج في حكم الصغانيان، ولا يوجد في المصادر المتوافرة ما يبين ذلك.

ولعل أول إشارة لوجود آل محتاج في خراسان تعود إلى سنة ١٤٠ هـ، حيث ذكر الكرديزي اسم (المحتاج) في عداد قادة العباسيين (في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور) في خراسان، وكان ممن لم يستجيبوا لدعوة أحد الخارجين على السلطة العباسية، فقد ادعى أنه إبراهيم بن عبد الله الهاشمي، وتحالف مع عبد الجبار بن عبد الرحمن والي خراسان للمنصور والمتمرد عليه أصلا، رافعين راية بيضاء لمناقضة الشعار العباسي الأسود. ودعيا الناس للطاعة. فلما رفض محتاج وصحبه هذه الدعوة، لقوا حتفهم نتيجة لذلك، وكان هذا (المحتاج) عربيا من خزاعة[18].

وكانت الأعوام الأخيرة من القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين قد شهدت وجودا كثيفا للخزاعيين في الصغانيان وما حولها، أمراء وقادة ومقاتلة، سواء في جيش الفتح الإسلامي أو في الدعوة العباسية[29]، بل كانت لخزاعة عدة قرى منتشرة في أنحاء خراسان، منها بالين، وسفيذنج[30]، وفنين[31] ولكن ليس لدينا معلومات عن هذا القائد، إلا أن أحد أحفاده حمل نفس الاسم، وهو محتاج بن أحمد الذي كان معاصرا لأبي زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٢هـ[32].

ولا يغيب عنا أن الصغانيان وأعمالها كانت خاضعة لعبدالله بن طاهر، حيث كان يدفع خراجا عنها لدار الخلافة، كما في موسم (٢١١- ٢١٢ هـ)[33]. لكن لا يتضح من المصادر ما إذا كانت تدار من قبل الطاهريين مباشرة أو بواسطة غيرهم.

ويؤدي عنصر المفاجأة دورا كبيرا في ظهور آل محتاج، حيث يظهر - فجأة- اسم أبي بكر محمد بن مظفر بن محتاج سنة ٢٩٧هـ (عند ابن الأثير ٢٩٨هـ)، فقد أرسله الأمير أحمد ابن إسماعيل الساماني (٢٩٥-٣٠١هـ) إلى سجستان ضمن عدد من القواد لمحاربة منافسه في خراسان وهو المعدل بن علي بن الليث الصفار الذي صالحهم بعد أن أعطوه الأمان، فدخلت سجستان في حوزة أملاك السامانيين[34].

ثم ولاّه الأمير نصر بن أحمد الساماني (٣٠١-٣٣١هـ) ولاية فرغانة، فهزم إلياس بن إسحاق عم الأمير نصر[35]، والمطالب بالعرش. وقد مارس محمد بن المظفر دور الوسيط بين الأمير وعمه، حتى تم اللقاء بينهما في بخارى، وتصاهرا[36].

وكان الأمير نصر بن أحمد قد سجن إخوته بسبب أطماعهم في العرش، لكنهم استطاعوا التخلص من سجنهم، فبذل محمد بن المظفر جهودا كبيرة لإفشال تمردهم[37]، وكذلك فعل ابنه أبو علي أحمد بن محمد الذي كان نائبا عن والده في حكم الصغانيان، كما استطاع محمد بن المظفر إخماد حركة التمرد التي قام بها منصور بن قراتكين في بلخ، فكافأه الأمير نصر بن أحمد على ذلك بولاية بلخ وطخارستان، فولى عليها بدوره ابنه أبا علي نائبا له فيهما[38]. كما وطد محمد بن المظفر سيطرة الأمير نصر بن أحمد في هراة سنة ٣١٨هـ (٣١٧هـ عند ابن الأثير)[39].

وفي سنة ٣٢١ هـ تمرد مرداويج الزياري على الأمير نصر بن أحمد في جرجان، وكان

محمد بن المظفر فيها لكنه كان مريضا، وكان الأمير نصر بن أحمد في نيسابور، فاتفقا على تبادل الأماكن، وانتصر نصر بن أحمد على مرداويج[٣١].

ونتيجة لجهود محمد بن المظفر في خدمة الدولة السامانية، وتفانيه في الولاء، رقي إلى منصب (سبهسالار) أي القائد الأعلى للجيوش السامانية[٣٢]، هذا المنصب الذي ورثه ابنه أبو علي من بعده. فقد أنشأ السامانيون نظاما فريدا لإدارة شؤون دولتهم، ففي حين وجود الأمير في عاصمته بخارى، يدير منها شؤون الدولة وخاصة بلاد ما وراء النهر، أوجدوا منصب قائد الجيوش السامانية ومقره نيسابور ويدير منها شؤون خراسان بجميع نواحيها[٣٣].

ويتضح من المصادر أن هذا المنصب يمكّن صاحبه من تعيين الولاة في أقاليم خراسان، كما حصل عندما عيّن محمد بن المظفر منصور بن علي واليا على هراة سنة ٣٢١هـ[٣٤] وعندما عُين أبو منصور محمد الطوسي واليا على طوس[٣٤].

وقد عبّر عوفي عن حسن إدارة محمد بن المظفر لشؤون خراسان، وشدة حزمه بقوله «إذا أشار إلى الفلك فإنه يتوقف عن دورانه، وإذا أصدر أمرا للنار والماء فإنهما يمتنعان عن الإحراق والإغراق»[٣٥].

وبعد وفاة مرداويج خرج أخوه وشمكير في الري منافسا للسامانيين، فاتجه محمد بن المظفر بن محتاج سنة ٣٢٣هـ إلى قومس لينطلق منها إلى جرجان والري. ثم اتجه إلى بسطام وأرسل أحد رجاله (ماكان بن كاكي) إلى الدامغان، وأوصاه بعدم الدخول في أي معركة حتى يأتيه بنفسه، لكن ماكان خالف قائده، وحارب جيش وشمكير، فانهزم وعاد إلى محمد بن المظفر، واتجهوا إلى جرجان مطاردين. ثم إن محمد بن المظفر ولى ماكان ولاية نيسابور ليحكمها نيابة عنه[٣٦]. لكن ماكان لم يقنع بذلك، وثارت في نفسه أطماع التوسع والاستقلال، فأظهر العصيان وانشق على محمد بن المظفر في وقت كان فيه ابن المظفر عاجزا عن المواجهة بسبب نقص الرجال والإمكانيات، فآثر الاتجاه إلى سرخس، لكن ماكان لم يكن واثقا تماما من رجاله فلم يتقدم في مطاردة سيده وبقي في جرجان[٣٧].

في هذه الأثناء كانت حالة محمد بن المظفر الصحية قد ساءت، هذا بالإضافة إلى تقدمه

في السن، فاستدعاه الأمير نصر بن أحمد الساماني سنة ٣٢٧هـ ليعزله ويقلد ابنه أبا علي أحمد بن محمد بن المظفر مكانه. فانسحب محمد بن المظفر من الحياة السياسية بعد أن أوصى ابنه بما يلزمه من نصائح وتجارب في شؤون الحكم[٣٨]. ولم يلبث أن توفي سنة ٣٢٩هـ ونقل جثمانه ليدفن في الصغانيان[٣٩].

وكان أبو بكر محمد بن المظفر قد أدى خدمة كبيرة للسامانيين بقمعه الدعوة الإسماعيلية التي استشرت في أرجاء خراسان، وخاصة حينما قتل أبا سعيد الشعراني الذي أرسله الفاطميون إلى خراسان، فاستوطن نيسابور واستطاع كسب جماعة كبيرة لدعوته، منهم بعض القادة والأعيان[٤٠].

ومما يروى عن شدة بأسه في سبيل الأمير نصر بن أحمد أنه كان يحادث الأمير يوما، فلسعته عقرب في إحدى رجليه عدة لسعات، فلم يتحرك قط، ولما عاد إلى منزله، عالج نفسه، فنمي هذا الخبر للأمير نصر بن أحمد، فاستدعاه وعاتبه على ذلك، فرد عليه قائلا: «ما كنت لأقطع حديث الأمير بسبب عقرب، وإذا لم أصبر بين يديك على لسعة عقرب، فكيف أصبر وأنا بعيد منك على حد سيوف أعداء دولتك إذا دفعتهم عن مملكتك؟!» فوقع هذا الجواب في نفس الأمير موقعا كبيرا[٤١].

وكان محمد بن المظفر قد درّب ابنه أبا علي على شؤون الحكم والقيادة، فجعله نائبا له في حكم الصغانيان، ثم في حكم بلخ وطخارستان كما مر قبل قليل. وعهد إليه سنة ٣١٨هـ محاربة جعفر بن أبي جعفر بن أبي داود والي السامانيين على الخُتَّل، حينما أظهر العصيان، فانتصر عليه[٤٢]. كما كلفه أبوه سنة ٣٢٢هـ بمحاربة رجل ظهر بباسند من أعمال الصغانيان، وادعى النبوة، والتف حوله كثير من الناس والأتباع بعد أن أظهر حيلا وخوارق أزاغت قلوبهم وأبصارهم، فاستطاع هزيمته وقتله[٤٣].

عُين أبو علي مكان أبيه المريض سنة ٣٢٧هـ، أما ما وصف به مسكويه أبا علي في أحداث سنة ٣٢١هـ فيجانب الدقة؛ فقد وصفه بصاحب جيش خراسان[٤٤] ولم يكن آنذاك قائد الجيوش السامانية، بل كان أبوه صاحب هذا اللقب، وهو يحارب تحت إمرة أبيه، ولم يقلد هذا المنصب إلا عام ٣٢٧هـ حينما عزل أبوه.

وكان أبو علي «عاقلا شجاعا حازما»، «لم ير بخراسان من الأسوارية كهو فضلا ونبلا وعفة وأصلا في عصره، مع رئاسة وسياسة، شهد له الجميع بذلك».

استهل أبو علي ولايته بالمسير إلى جرجان لإخماد تمرد ماكان بن كاكي سنة ٣٢٨هـ، فحاصره حصارا شديدا جعله يطلب الأمان والصلح، ثم سار نحو الري حيث تحصن بها وشمكير الزياري، وشجعه على ذلك البويهيون، وهم أعداء الزياريين، فقد كانوا يخططون لهزيمة وشمكير، فإذا دخلها أبو علي لم يصمد فيها؛ لاتساع أراضي ولايته، ودخلوها هم، لكن أبا علي استطاع دخولها والاستقرار بها وضمها لأملاك السامانيين، ثم طارد وشمكير إلى طبرستان، واستولى عليها وعلى زنجان، وأبهر، وقزوين، وقم، وكرج، وهمدان، ونهاوند، والدينور وعين ولاة عليها، وجبى أموالها للسامانيين، وأرغم وشمكير على الصلح وإعطاء الولاء للسامانيين.

واستمر أبو علي في منصبه بعد وفاة الأمير نصر بن أحمد سنة ٣٣١هـ، وتولي ولده نوح بن نصر، وكان شديد الولاء للعرش الساماني حتى إنه رفض لجوء أحد أصهاره إليه حينما هرب من الأمير نوح.

في هذه الفترة كان الصراع على الري شديدا بين السامانيين والبويهيين والزياريين وقد بذل أبو علي جهودا كبيرة في سبيل استخلاصها للسامانيين. لكن ذلك لم يشفع له عند الأمير نوح بن نصر عندما وضع له أعداؤه ومنافسوه جماعة لكي تشكو سوء سيرته، فعزله وعيّن بدلا منه إبراهيم بن سيمجور، فساءت علاقته بالأمير، خاصة بعدما ألقى القبض على عدد من إخوته، وقتل بعضهم. ومن أسباب سوء العلاقة أيضا أن الأمير نوح بن نصر، وبسبب السياسية المالية التقشفية للوزير محمد بن أحمد الحاكم، أرسل لجيش خراسان عارضا لمعرفة عدد الجند وأرزاقهم، فلم يحسن التصرف، بل أساء لأبي علي وأنقص أعطيات الجند. كما أرسل الأمير نوح لأبي علي من يراقب أعمال الديوان، ويجرده من سلطاته، بعد أن كان بيده الحل والعقد في جميع شؤون خراسان. وهذا تصميم من الأمير نوح على تجريد أبي علي من كافة سلطاته وموارده المالية، وبالتالي فقدانه لمركزه ونفوذه، وهو ما جعل حدس أبيه الأمير نصر بن أحمد صادقا حينما عبّر عن ذلك قبل وفاته، كما ينقل صاحب (جوامع الحكايات ولوامع الروايات)، إذ أدرك أن خلفه

لن يميز أهمية أبي علي ومكانته، ولن يقدّره حق قدره، وسيفضي ذلك إلى تمرده[56]

وقد تذمر الجند وقادتهم من إجراءات الأمير نوح، ونفروا منه، وقرروا مراسلة إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الساماني عم الأمير نوح، واستقدامه لمبايعته بالإمارة. واشترط عليه أبو علي أن يقره على خراسان، فوافق، ورحب بالأمر[57].

وأرسل أبو علي أخاه أبا العباس الفضل بن محمد إلى همذان واليا على بلاد الجبل سنة ٣٣٣ هـ ، فأقر أمورها، ووطد الأمن فيها، واستولى على نهاوند والدينور[58].

كما استطاع إبراهيم الساماني وأبو علي بن محتاج دخول بخارى سنة ٣٣٥هـ[59]، وانهزم الأمير نوح، وأُسر قواده: لكن إبراهيم استمع لبعض حسّاد أبي علي، فأضمر له شرا، وشعر به أبو علي فغادر بخارى إلى الصغانيان غاضبا، واعتصم بها[60]، بعد أن بايع محمد بن نصر وهو أخو الأمير نوح بالإمارة، في وقت استطاع فيه الأمير نوح جمع جيش كبير، وأموال طائلة، فانقضّ على عمه في بخارى وأعماه، وأعمى اثنين من إخوته[61] وعين منصور بن قراتكين على خراسان وقيادة الجيوش السامانية. ثم أعد العدة لغزو أبي علي في الصغانيان، فاستعد أبو علي وسار إلى بلخ ثم إلى بخارى. وكان الأمير نوح قد جعل أبا العباس الفضل بن محمد أخا أبي علي أميرا على جيشه بعد أن انشق على أخيه. فتحاربا في خرتنك (إحدى قرى سمرقند)، فانهزم أبو علي وعاد إلى الصغانيان. وعلى الرغم من مساعدة بعض أمراء الأقاليم له واستيلائه على بعض المدن والقرى، فإنه لم يصمد أمام جيش الدولة الذي هاجمه في قعر داره، ودمر قصوره وبيوته. ومما يذكر أن أخاه الفضل بن محمد كان من ضمن القوات التي هاجمت الصغانيان، لكن حنكة أبي علي وتجربته العسكرية جعلته يطلب المساندة من بعض حلفائه كأمراء الخُتَّل وإيلاق وزاشت والكيمجية[62]، فاستطاع أن يقطع الطريق بين الجيش الساماني وبخارى مقر الأمير.

وكان كبار قادة الجيش الساماني قد شكوا في تواطؤ الفضل بن محمد وميله إلى جانب أخيه، فأرسلوه إلى بخارى مقيدا. وطلبوا من أبي علي الصلح، فاتفقوا على ذلك، وعلى إرسال أبي المظفر عبد الله بن أحمد وهو ابن أبي علي رهينة إلى الأمير نوح بن نصر، وكان ذلك سنة ٣٣٧هـ[63]. فظل عبد الله بن أحمد معززا في بلاط بخارى الى أن سقط

سنة ٣٤٠هـ من ظهر جواده ومات، فأرسل الأمير نوح بن نصر جثمانه إلى أبيه في الصغانيان مع أحد كبار أمرائه ليعزيه. وبعده توفي منصور بن قراتكين وكان ابن قراتكين قد عجز عن معالجة استبداد جنده واعتداءاتهم على الناس، فطلب الاستعفاء من القيادة، فلم يجد الأمير نوح مفرًّا إلا أن يرسل إلى أبي علي بالعفو وتقليده إمرة الجيش. فقبل ذلك وسار إلى نيسابور بعد أن استخلف ابنه أبا منصور نصر بن أحمد على الصغانيان، فنظم كثيرا من أمور خراسان وأصلحها[65].

والأرجح أن يكون أبو منصور هذا هو الذي راسله أبو بكر الخوارزمي ليعزيه في عمه أبي سعيد[66]، فيبدو أن لأبي علي أخا يكنى بأبي سعيد ويرجح بارتولد أن أبا منصور هذا هو المقصود عند نظام الملك[66] حينما أسهب في الحديث عن حركة الدعوة الإسماعيلية في المشرق الإسلامي، فقد قال إن أحد دعاتهم استطاع إقناع أبي منصور الصغاني العارض باعتناق المذهب، بالإضافة إلى عدد كبير من موظفي البلاط الساماني المهمين، ثم استطاع إقناع الأمير الساماني نفسه. لكن كل تلك المحاولات أحبطت من قبل الجيش، والأمير نوح بن نصر ولي العهد في مشهد درامي مؤثر وصفه نظام الملك بدقة بالغة، وحذق في التصوير، وإسهاب في التفصيلات. وقُتل معتنقو المذهب الإسماعيلي بمن فيهم أبو منصور الصغاني[67] لكن منصب (العارض) الذي كان يتبوؤه أبو منصور كما يذكر نظام الملك يجعل الباحث لا يطمئن كثيرا إلى صدق هذا الترجيح. حيث إن صاحب هذا المنصب كان يقيم قريبا من الأمير في العاصمة[68]، أما أبو منصور هذا فلا دليل على وجوده في العاصمة، بل على العكس يتضح من النص أنه كان في الصغانيان.

وكما مر سابقا، فإن الصراع كان محتدما على الري بين السامانيين والبويهيين والزياريين، فشاءت الظروف أن يتحالف وشمكير الزياري مع الأمير نوح بن نصر الساماني الذي أمده بأبي علي، غير أن الوضع العسكري لجيش أبي علي، ومناخ الشتاء القارس جعلا أبا علي يقبل الصلح ويرحل إلى خراسان[69]، مما حدا بوشمكير الى أن يشكوه للأمير نوح، ويصور ذلك الصلح خيانة له فغضب الأمير نوح وعزله، وعيَّن على خراسان بدلا منه بكر بن مالك الفرغاني. وباءت كل محاولات أبي علي في شرح موقفه، وتبرير عمله بالفشل، فأعلن العصيان، وخطب لنفسه في خراسان[70].

إن الظروف السياسية والعسكرية القاسية التي ألمّت بأبي علي جعلته يفكر في طلب

التقليد على خراسان من الخليفة العباسي مباشرة. وبالفعل حصل على ما طلب من الخليفة المطيع لله (٣٣٤-٣٦٣هـ) الواقع تحت هيمنة معز الدولة البويهي، وذلك لأنه كان قد عقد صلحا مع أخيه ركن الدولة البويهي[٧١] . فأرسل إليه العقد والخلع والمدد. فخطب للمطيع لأول مرة في نيسابور وذلك سنة ٣٤٣هـ[٧٢] . الأمر الذي جعل السامانيين يسقطون اسم الخليفة المطيع من الخطبة، ويقطعون علاقتهم بالخلافة[٧٣].

في هذه الفترة تولى عبد الملك بن نوح عرش الإمارة بعد وفاة أبيه، فسير جيشا نحو أبي علي، فتفرق عنه قادته وجنده، واضطر للهرب إلى الري عند ركن الدولة البويهي[٧٤] . ثم تضافرا معا على دخول جرجان، فدخلاها بلا حرب، وطردا وشمكير الزياري[٧٥] . لكن أبا علي لم يبق طويلا بعد ذلك، إذ توفي سنة ٣٤٤هـ هو وابنه بوَبَاء عَمّ خراسان وحملا إلى الصغانيان[٧٦].

هنا يعود عنصر المفاجأة يقابلنا من جديد؛ إذ يذكر العتبي أن أبا المظفر محمد بن أحمد هو الأمير على الصغانيان في الوقت الذي تمرد فيه القائد فائق الخاصة على الأمير نوح ابن منصور الساماني (٣٦٥-٣٨٧هـ)[٧٧]. وهذا التمرد حدث سنة ٣٨٣هـ[٧٨] . لكن المصادر لا تذكر وقت جلوسه على عرش الصغانيان، ولا كيفية وصوله لسدة الحكم. غير أنه هو المقصود حتما في كتاب (جهار مقالة) والذي مدحه الشاعر فرخي، فأكرمه[٧٩] . ولا يذكر العتبي غير خروج أحد الأمراء عليه، وهو أبو الحسن[٨٠] طاهر بن الفضل بن محمد بن محتاج الذي حاربه و «ملَك الصغانيان». فاستنجد أبو المظفر بفائق الخاصة. فتناوشوا القتال إلى أن قتل طاهر بن الفضل[٨١]. ويفهم من كلام الكرديزي أن طاهر بن الفضل كان مرشح السامانيين لحكم الصغانيان خلفاً لأبي المظفر حليف القائد المنشق فائق الخاصة[٨٢] . وكانت الدولة السامانية في طريقها إلى الزوال.

وطاهر بن الفضل هذا هو حفيد أبي بكر محمد بن المظفر، وابن أخي أبي علي أحمد بن محمد وكان - كما يبدو من مديح عوفي- أميرا ذا خبرة وتجربة سياسية وإدارية كبيرة[٨٣].

ويورد الكرماني اسم أحد أمراء آل محتاج وهو الأمير مظفر بن محتاج الصغاني. لكن هذا الخبر يزيد من إشكالية فهم التسلسل الزمني لتاريخ هذه الأسرة؛ إذ يذكر الكرماني

(واعتمد عليه خواندمير فيما بعد) أن الأمير مظفر بن محتاج قد عزل الوزير أبا جعفر العتبي من وزارة الدولة السامانية[٨٤] وإن مايحير في أمر هذا الخبر هو زمن تولي أبي جعفر الوزارة، حيث وزر للأميرين عبد الملك بن نوح[٨٥] (٣٤٣-٣٥٠هـ)، ومنصور بن نوح (٣٥٠-٣٦٥هـ). وفي هذا الوقت لا تذكر المصادر اسم مظفر بن محتاج بل إن مظفر بن محتاج - وهو جد الأسرة - عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. ولا يمكن التوفيق بين هذين الأمرين إلا بكون الكرماني قد أخطأ بالاسم وتبعه في ذلك خواندمير وعلى أية حال، فإن هذا العزل لا يدل إلا على قوة نفوذ هذا الأمير الصغاني في البلاط الساماني، وتسلطه على الأمير الساماني في اتخاذ القرار.

ووجد في بلاط بخارى في أواخر عهد الأمير منصور بن نوح الساماني (٣٥٠-٣٦٥هـ) أمير يدعى حيدر الصغاني، ذكره نظام الملك عرضا- دون أي تعريف أو توضيح[٨٦]

وهناك رواية أوردها العتبي توحي بفقدان آل محتاج استقلالهم الذاتي في حكم الصغانيان في عهد الأمير سبكتكين الغزنوي (٣٦٦-٣٨٧هـ)، أو فقدان الصغانيان لذلك الاستقلال الذاتي بصورة عامة؛ إذ يقول عن الأمير سبكتكين «وبثّ كتبه إلى ولاة الأطراف وزعماء البلاد بتعجيل الورود، وتقديم الوفود، وعجل هو إلى العبور إلى أن وصل إليه ولاة الجورجان، والختّل، والصغانيان وسائر أطراف خراسان»[٨٧] وقريب من هذا، ما ذكره الكرديزي من أن أمير صغانيان- ولم يصرح باسمه أو لقبه- أول من أتى لخدمة السلطان محمود الغزنوي (٣٨٩-٤٢١هـ) مع كامل جيشه، وعرض نفسه والخدمة التي يستطيع أن يقوم بها. وذلك في حربه في بلاد ما وراء النهر سنة ٤١٥هـ[٨٨]. فهذا الكلام يستشف منه أن والي الصغانيان إنما هو أحد الولاة المعينين من قبل الغزنويين، وليس كما كان في عهد السامانيين حاكما مستقلا يتوارث حكم بلاده.

وهذا ما ينطبق أيضا على من ذكره البيهقي باسم (أبي القاسم والي الصغانيان)، حيث لا يبدو وكأنه أمير ورث حكم الصغانيان[٨٩]. وليس هو أبا القاسم بن علي الذي راسله أبو بكر الخوارزمي، فبين الاثنين أكثر من أربعين سنة، ثم إن الخوارزمي لقبه بالأمير وخاطبه بـ «صاحب جيش الصغانيان»[٩٠]. فهو ليس أميرا على الصغانيان إذن، وإنما كان قائدا لجيش الصغانيان.

ثم تصمت المصادر فجأة عن أي دور سياسي لآل محتاج، ولم نعد نسمع عنهم شيئا

باستثناء ما ذكره البيهقي، وهو إشارة عابرة إلى أمير الحرس في عصر السلطان محمود الغزنوي وولده مسعود (٤٢١-٤٣٢هـ)، فهو يحمل اسم (محتاج). وقد ورد عنده مرتين[٩١] ثم يعود فيذكره مرتين أخريين ولكن ليس برتبة أمير الحرس، بل يفهم من كلامه كأنه في منصب إداري كبير إلى جانب وجود شخص أخر هو أمير الحرس[٩٢]. ولا يوجد ما يؤكد أو ينفي صلة (محتاج) هذا بأسرة ال محتاج موضوع البحث. وهذا يصدق أيضاً على ينال المحتاجي الذي ولّي وهو في بغداد طريق خراسان. وذلك في حدود سنة ٣٣٣هـ[*].

وعلى الرغم من عدم وجود ما يبين مصير هذه الأسرة، فإنه يمكن الجزم باستمرارهم في حكم الصغانيان إلى نهاية العصر الساماني، بل كانت لهم الولاية «على المعونة[٩٣] والصلاة[٩٤] بجميع خراسان، على ضياع لهم ونعم هناك بأيديهم، رعاية من ولد نوح (بن منصور) لسالف أبي علي وخدمة أبائه»[٩٥].

كان أمراء آل محتاج أقوى الأمراء المحليين تحت النفوذ الساماني[٩٦] وكانت لهم السيادة على كل نواحي الصغانيان باستثناء الخُتَّل. فكان الزعماء المحليون للمدن والقبائل والتجمعات السكانية مرتبطين بهم، وكان عليهم «أن يعينوا أمراء الصغانيان حين يطلبون منهم المساعدة»[٩٧] وقد استطاعوا الاحتفاظ باستقلالهم في الصغانيان مكتفين بالولاء للإدارة السامانية وإرسال الهدايا دون الخراج المعبر عن التبعية المباشرة[٩٨].

أطلق المؤرخون على آل محتاج عدة ألقاب لكل منها دلالته، لكن الغالب على تلك الألقاب، لقب (الأمير)[٩٩]. كما أطلق عليهم البعض لقب (الملك)[١٠٠]. ويرد في المصادر أيضا: (صاحب الصغانيان)[١٠١]، و(والي الصغانيان)[١٠٢]، و(صاحب خراسان)[١٠٣]، و(صاحب جيش خراسان)[١٠٤].

ويذكر أن رسوم الإدارة السامانية كانت توجب لصاحب الجيش ديباجة خاصة في المكاتبات والمراسلات[١٠٥].

ومن التنظيم الإداري في بلاط آل محتاج في الصغانيان أنهم اتخذوا وزراء لمساعدتهم في تحمل أعباء الحكم والمسؤوليات الكبيرة في إدارة شؤون الإمارة. وممن يرد اسمه من وزرائهم. أبوالحسين محمد بن الحسن الأهوازي[١٠٦]، الذي عرّفه الجاجرمي بكونه

ورير بعض الملوك الصغانية»[ ]. وقد حفظ الجاجرمي بعضا من شعره ونثره ما يدل على حكمة وحنكة سياسية كما يرد ذكر العميد أسعد وكيل الأمير ابي علي بن محتاج في العاصمة في حال غيابه[١٠٨].

كما وجدت وظيفة (صاحب جيش الصغانيان) وممن تولى هذا المنصب أبو القاسم بن علي[ ] واستعان بلاط ال محتاج ببعض المساعدين كأبي جعفر الخازن الرسول سابق الذكر، ومحمد بن عبد الرزاق أحد مستشاري الأمير ابي علي بن محتاج[ ] والقاضي القاسم بن محمد بن أحمد القنطري النسفي[١١١].

رعايتهم للحركة العلمية

أبدى ال محتاج اهتماما كبيرا بالحركة العلمية لاسيما الأدب، فزخر بلاطهم في الصغانيان بكثير من العلماء والأدباء ممن كان لهم نصيب بارز في رفد النهضة العلمية والادبية في المشرق الإسلامي، فقد كان ال محتاج يحتفون بذوي المواهب ويقربونهم ويجالسونهم ويكرمونهم ويوفرون لهم ظروفا مناسبة، فكان من نتائج هذه السياسة ان صار العلماء والأدباء يجتلفون إلى بلاطهم، ويفدون عليهم من أصقاع بعيدة

عاش في كنف الأمير محتاج بن أحمد المفكر الاديب شهيد بن الحسين البلخي (ت٣٢٥هـ) الذي كانت له مراسلات علمية مع أبي زيد أحمد بن سهل البلخي[ ] العالم الفيلسوف الموسوعي (ت ٣٢٢هـ).

وكان أبو زيد هذا قد وضع لأبي بكر محمد بن المظفر بن محتاج كتابا في شرح ما قبل في حدود الفلسفة[ ]، وهو شرح لرسالته (حدود الفلسفة)[ ]. وربما كان هذا بطلب منه وقدم لهذا الأمير أيضا كتاب مهم يبحث في تاريخ المشرق الاسلامي هو (اخبار ولاه خراسان) لأبي علي السَلّامي (ت٣٩٣هـ)، وهو أحد موظفي بلاطه[ ]، وبلاط ابنه ابي علي وكان هذا الكتاب المصدر الأساسي للمؤرخين اللاحقين ممن فصلوا في تاريخ خراسان وما وراء النهر مثل كرديزي، والسمعاني، وابن الأثير، والجويني، وابن خلكان

وقد كان أبو بكر بن محتاج أديبا حكيما، أُثر عنه قوله «الإنسان عبد الإحسان، والحر

عبد البر، والطاعة على حسب الاستطاعة»[117]. وقوله: «كل طعام أعيد عليه التسخين فهو لا شيء، وكل شراب لا يستكمل عليه أربعة أشهر فهو لا شيء، وكل غناء خرج من تحت شعر فهو لا شيء»[118] بل إن الحاكم النيسابوري عدّه ضمن طبقات علماء ومحدّثي نيسابور[*].

وكان لأبي علي أحمد بن محمد الصغاني قسط وافر من الثقافة والمعرفة والأدب، حتى إنه كان يقول ما يمكن أن يدل على ذوقه الأدبي، وامتلاكه ناصية البلاغة، وقدرته على الصياغة الجزلة، بالإضافة إلى الحكمة والدهاء السياسي. ومن ذلك قوله «من أبغض الناس إليّ: صغير يتكبر، وصبي يتشايخ»[119] وفي رواية أخرى «أبغض الأشياء إليّ: صبي يتشايخ، وامرأة تتآمر، وكتاب يُنفذ إليّ بالفارسية، وامتناع من أدعوه إلى مؤاكلتي»[120]. و«مَن والى الملوك أخذوا ماله، ومَن عاداهم أخذوا رأسه»[121] و«ينبغي للملك أن يرفق بعدوه كما يرفق بالزجاج الشامي، إلى أن ينتهز الفرصة فيه فيكسره كما يكسر الزجاج بالحجر»[122].

وحينما انتصر على ماكان بن كاكي كتب إلى الأمير نصر بن أحمد الساماني جملة بليغة تختصر نتيجة المعركة كلها بقوله: «أما بعد، فإن ماكان قد صار كاسمه. والسلام»[123]. ويؤثر عنه أنه دعا أحد تجار نيسابور إلى مائدته، فاعتذر بحجة أنه لا يحسن مؤاكلة الملوك، فقال له. «لتكن أظفارك مقلومة، وكمك نظيفًا، ولقمتك صغيرة، وكل مع من شئت»[124]. لذلك، عده عوفي أحد الأدباء الكبار، ووضعه ضمن من ترجم لهم في كتابه (لباب الألباب)[125].

ويبدو أن أبا علي بن محتاج كان ذا اهتمامات خاصة بالحكمة وعلوم الأوائل، فله محاورات ومراسلات مع أبي زيد البلخي، فقد وضع أبو زيد كتاب (أجوبة أبي علي بن أبي بكر بن المظفر بن محتاج[126]، للرد على أسئلته العلمية واستفساراته.

وحينما اضطر لمصالحة ركن الدولة البويهي سنة ٣٤٢هـ بعدما حاصره في الري، استعان بالعالم الفلكي والرياضي أبي جعفر الخازن (ت قبل ٣٦٠هـ) ليكون رسولا له لعقد الصلح. وكان لأبي جعفر الخازن كتاب (زيج الصفائح)[127]. وهو أحد شراح كتاب إقليدس (الأصول)[128].

ووُضع في عهد هذا الأمير بل قُدم له كتاب (جوامع العلوم) بالعربية. وضعه أحد الأمراء من ال فريغون أمراء الجوزجان[١٣٠]، والمعروف بابن فريغون، ما بين ٣٢٢-٣٤٤هـ. وقد توصل مينورسكي إلى أن ابن فريغون هذا هو نفسه مؤلف كتاب (حدود العالم)[] وفي هذا دلالة واضحة على تشجيع أبي علي بن محتاج لعلماء عصره، ورعايته لهم. ومن أولئك أبو القاسم علي بن محمد الإسكافي النيسابوري الكاتب المؤدب، فقد كان صاحب ديوان الرسائل في بلاطه. ولموهبته الأدبية والبلاغية حرص الأمير الحميد نوح ابن نصر الساماني على استقدامه، وحاول أكثر من مرة، لكن جهوده لم تفلح بسبب تمسك أبي علي بن محتاج به، إلى أن هزم الأخير، فوقع الإسكافي في الأسر، فأطلق كي يصبح مسؤولا عن ديوان الرسائل للبلاط الساماني.

ومما يذكر عن الإسكافي أن الأمير الحميد طلب منه ذات مرة كتابا إلى أحد الامراء يطلب فيه أمورا معينة، فنسي الإسكافي كتابته. ولما استدعاه الأمير لقراءته، أحضر ورقا أبيض، وصار يقرأ الورق وكأنه مكتوب، وهو طويل سديد بليغ. فارتضاه الأمير وأمر بإرساله، فذهب إلى منزله، وحرره من جديد[١٣١].

وقد صور عوفي الأمير أبا علي بن محتاج على أنه منجم من المحامد، وكالنجوم في المناقب، ودنيا العلم والحلم، وقال عنه «الأمير العالم»[١٣٢].

ومن الشعراء المرتبطين ببلاط ال محتاج أيام أبي علي بن محتاج الصغاني، الشاعر أبو الحسين محمد بن محمد المرادي الذي مدحه بقوله:

لم ألـق غيرك إلا ازددت مـعـرفـة	بـأن مـثـلـك في الافـاق مـعـدوم
أرى سـيـوفك في الأعـداء مـاضـيـة	ركـن الضـلال بـهـا مـا عشت مـهـدوم
يهمي الندى والردى من راحتيك فلا	عاصيك ناج ولا راجيك محروم[١٣٣]

كما كان أبو علي الصغاني ممدوحا لأبي أحمد محمد بن عبد العزيز النسفي، الذي قال فيه

الـدار داران لـلـبـاقـي ولـلـفـاني	والخلـق كـلـهـم يـكـفـيـهـم اثـنـان
فـأحـمـد لمعاش الـنـاس قـاطـبـة	وأحـمـد لمعـاد الـنـاس سـيـان[]

ومدحه واحد من أهم أدباء القرن الرابع الهجري وهو بديع الزمان الهمذاني فقال فيه أكثر من قصيدة، ومما قال فيه:

يا سيد الأمراء افخر فما ملك ... إلا تمناك مولى واشتهاك أبا

إذا دعتك المعالي عُرْف هامتها ... لم ترض كسرى ولا من قبله ذنبا[135]

وكان أبو المظفر طاهر بن الفضل بن محمد بن محتاج - وهو ابن أخي أبي علي بن محتاج- شاعراً مجيداً بالفارسية، استشهد بشعره أبو منصور أسدي طوسي في أكثر من مكان من كتابه (لغت فرس)[136]. ووصفه عوفي بـ «نادرة عهده، وفريدة عصره». وقال أيضا: «إنه كما كان ملكا على الصغانيان، كان سلطانا على ولاية الفن والبيان»، وكان «ذا فضل ظاهر، وعلم وافر». وله «أشعار لطيفة في غاية السلاسة، ودقة المعنى، ورقة الفحوى». كما كان ينقل بالشعر بعض الأبيات العربية إلى الفارسية كقصيدة سيف الدولة الحمداني في وصف قوس قزح:

وساقٍ صبيحٍ للصبوح دعوته ... فقام وفي أجفانه سنة الغمض[137]

وكان طاهر بن الفضل الصغاني ممدوحا لكثير من الشعراء ممن كانوا يتوافدون على بلاطه، ويحظون برعايته: كأبي الحسن علي بن محمد الترمذي المعروف بمُنْجيك، وهو من كبار شعراء الفرس في القرن الرابع الهجري، وله مكانة بارزة في تاريخ الأدب الفارسي. فقد كان مُنْجيك ملازما للبلاط الصغاني، وكان مكثرا في مدح هذا الأمير، كقوله فيه (ما ترجمته):

لقد سلبت مني الشمس نوم الزوال ... فمتى تأتي النجوم بخيل الخيال

استخدمت قلما من القصب عما يحول في ... فكان نصيبي بدلا من أنين القصب حرقة هجران الحبيب

وكان البلبل يصيح ويسأل: ما الذي حدث لك؟ ... فأنا أنوح من فوق الأغصان أكثر منك[138]

وكان في بلاط هذا الأمير أيضا سيد الشعراء لبيبي الأديبي (ت بعد ٤٢٩هـ). وهو من مخضرمي القرنين: الرابع والخامس الهجريين، وعاصر الدولتين السامانية والغزنوية. وهو وإن عدّه عوفي من شعراء العصر الغزنوي[139]، فقد كان من مُدّاح هذا الأمير، والمرتبطين ببلاطه[140].

وكان الأمير أبو المظفر محمد بن أحمد الصغاني «واحد خراسان جلالة قدر، وساهة ذكر، ومتانة رأي وحجر، ورصانة نظم ونثر»[..] وكان من أكثر أمراء آل محتاج تشجيعا للأدب الفارسي. وظهر في عهده شعراء كبار كالدقيقي والفرّخي.

فقد تقرب الدقيقي من آل محتاج، فنال تقديرهم ورعايتهم وصلاتهم الوفيرة. وفي ذلك يقول الأمير الشاعر معزّي (ت ٥٤٢هـ) (ما ترجمته):

مبارك للمتنبي بساط سيف الدولة ومبارك للحكيم دقيقي بساط الصغانيين[..]

ويعد الأستاذ أبو منصور محمد بن أحمد الدقيقي الطوسي أحد أهم رموز الأدب الفارسي، وذلك بسبب اهتمامه المبكر بتواريخ الفرس، وجمعها، ونظمه للشاهنامه. وكان الدقيقي قد بدأ حياته الأدبية شاعرا مداحاً في بلاط آل محتاج[..]. وله قصيدة في مدح الأمير أبي سعيد محمد بن مظفر بن محتاج الصغاني، منها (ماترجمته)

يامن جعلك الملك محافظا على الملك وجعلك حافظا للناس بسبب جود كفك

إن تقدير سماع أمرك جاء من السماء وإنّ دينارُ قصد كفك جاء من منجمه[..]

وفي هذه القصيدة – كما يلاحظ – ما يشير إلى فكرة التفويض الإلهي في حكم الأرض والناس.

وللدقيقي قصيدة بليغة في رثاء الأمير أبي نصر بن أبي علي أحمد بن محتاج الصغاني([..]). غير أن أهميته الكبرى تكمن في انطلاقه - ولأول مرة - في وضع الشاهنامه، فنظم ألف بيت، عرفت باسم (كُشتاسب نامه) أي تاريخ كُشتاسب، وهو خامس ملوك الكيانيين (القدماء). لكنه لم يكمل نظم الشاهنامه، فقد قتل بين عامي ٣٦٧ و ٣٧٠هـ. وكانت هذه الأبيات مثار إعجاب الناس، حتى «أولع بها العقلاء والحكماء»[..] وفي رأي الجامي أن الدقيقي نظم عشرين ألف بيت قبل أن يكملها الفردوسي[..]. فقد كانت أبيات الدقيقي الأساس لشاهنامة الفردوسي الذي ضمها إلى ملحمته الكبيرة والتي تقدر بستين ألف بيت.

ولكن حينما سطع نجم الدقيقي كان في بلاط السامانيين أسياد آل محتاج. ولهذا نرى في شعره مدائح كثيرة لأمرائهم كالسديد منصور بن نوح (٣٥٠-٣٦٥هـ)، والرضا نوح ابن منصور (٣٦٥-٣٨٧هـ)[١٢٨].

وفي أواخر عهد آل محتاج ضم بلاطهم شاعرا مهما آخر هو الأستاذ أبو الحسن علي ابن جولوغ الفرّخي السجستاني (ت أوائل القرن الخامس الهجري) الذي خلّد أسماء سادته كما قال نظامي عروضي[١٤٩] فحينما ضاقت الأمور به، صار يبحث عمن يقدر أدبه، ويحسن الرعاية لموهبته، فأخبر أن الأمير أبا المظفر محمد بن أحمد بن محتاج «يحسن إلى الشعراء، ويفيض على هذه الجماعة الصلات والجوائز الفاخرة، وأنه لا ندّ له اليوم من ملوك العصر وأمراء الوقت في هذا الباب»[١٥٠]. فتوجه إليه في الصغانيان، ودبّج قصيدة حسنة أجاد فيها كل الإجادة، فلما وصل لم يجد الأمير وإنما وجد وزيره المحب للشعر أيضا، فأعجب بشعره، وصحبه إلى الأمير الذي كان في بعض متنزهاته، وقدمه له قائلا: «يا مولاي أتيتك بشاعر لم يُرَ مثله منذ غيّب الدقيقي التراب»[١٥١] دلالةً على منزلته الشعرية العالية، فوصله بجائزة كبيرة، و«علا أمر الفرّخي في خدمته، وصار ذا أبهة تامة»[١٥٢].

والفرّخي يعده الإيرانيون بين شعرائهم بمنزلة المتنبي بين شعراء العرب، فهو صاحب موهبة أدبية كبيرة، وشعره «من السهل الممتنع، الجزل اللفظ، الغزير المعنى، الخالي من التكلف وقد أجاد المدح والغزل ووصف الطبيعة. وشعره مليء بالتشبيهات المستملحة، والاستعارات البديعة»[١٥٣]. وهو ذو حذق ومهارة في إجادة الفنون البلاغية، والنقد الأدبي، والعَروض، فوضع كتاب (ترجمان البلاغة، وصنائع الشعر)[١٥٤] تناول فيه أبحاثا في «المعاني والبيان، وعددا من الصناعات اللفظية والمعنوية. ويتميز باشتماله على أشعار وأسماء شعراء القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين»[١٥٥].

وقد اطلع عليه الأديب الكبير رشيد الدين الوطواط (ت٥٧٣هـ) واعتمد عليه كثيرا حينما ألّف كتابه (حدائق السحر في دقائق الشعر). وهو كتاب يبحث في صناعة الشعر، وله قيمة كبيرة من حيث ضرب الأمثال واختيار الشواهد القيمة من النثر والنظم الفارسي والعربي. فهو دراسة مقارنة للبلاغتين العربية والفارسية نستطيع أن نرى من خلالها مدى التأثر والتأثير بين علم البديع العربي والفارسي. ويعد كتاب (حدائق السحر) من أهم الكتب التي تعنى بالأدب الفارسي، لذا فللكتاب منزلة كبيرة لدى الإيرانيين[١٥٦] وقد عارض به كتاب (ترجمان البلاغة) لفرّخي[١٥٧] أي أنه كان متأثرا به، فاستفاد منه، وأخذ منه كثيراً من الشواهد والتوضيحات وضمنها كتابه.

كما خلَّف الفرّخي ديوان شعر يحوي تسعة آلاف بيت، وكان هذا الديوان مشهورا جدا في بلاد ما وراء النهر كما يقول دولتشاه[158] وقد وصل إلينا من هذا الديوان قصيدتان في مدح الأمير أبي المظفر الصغاني، وقصيدة في مدح وزيره العميد أسعد في غاية الرقة والعذوبة[159].

ومن المحتمل أن يكون الشاعر الأمير أبو الحسن علي بن إلياس البخاري المعروف باغاجي[160]، وهو من أشهر ذوي اللسانين من شعراء الفرس. فقد كان يقول الشعر بالفارسية، ثم يترجمه بالعربية، وله ديوان سائر في خراسان[161].

ومن المحتمل أن يكون قد مكث لبعض الوقت في ضيافة آل محتاج في الصغانيان، وذلك بسبب العلاقة الحميمة التي ربطته بالدقيقي، لكن سعيد نفيسي يستبعد ذلك لأن اغاجي كان أحد شعراء البلاط الساماني، فلا تستقيم تلك العلاقة - في نظر نفيسي- بسبب التوتر وعدم استقرار العلاقات السياسية بين السامانيين وآل محتاج[162] لكن هذا الأمر لا يمكن أن يكون عائقا دون مدحه وخدمته في بلاطي السامانيين وآل محتاج فالعلاقات السياسية لم تكن متوترة دائما، وإنما تخللتها فترات من الوئام والود كما رأينا كما أنَّ تداخل العلاقات السياسية بين الأسر الحاكمة في المشرق الإسلامي وعدم استقرارها جعل الشعراء لا يتحرجون من الاتصال بأكثر من بلاط. وهناك أمثلة واضحة لذلك؛ كالشاعر الكبير الدقيقي[163]، وأبي الحسين محمد بن محمد المرادي[164]، اللذين مدحا أمراء السامانيين والصغانيين معا[165].

ويبدو أن أمراء آل محتاج كانوا يتوخون في اختيار وزرائهم ومعاونيهم العلم والأدب، وهو ما ينسجم مع توجههم في تذوق الأدب ورعاية الحركة الأدبية. وممن يذكر من وزرائهم أبو الحسين الأهوازي[166]. وهو شاعر أديب مصنف، «متقدم القدم في البلاغة»[167]، له كتاب (القلائد والفرائد)[168]، اختلط على كثير من الكتّاب مع كتاب يحمل نفس الاسم للثعالبي. شرح في هذا الكتاب فضيلة العلم والعقل وأدب النفس واللسان ومكارم الأخلاق وحسن السياسة، والزهد والعبادة والبلاغة وقد نقل الثعالبي عنه بعض الفقرات وأثبتها في كتابه (سحر البلاغة)[169]. وله كتاب أخر بعنوان (الغرر والدرر) ضمّنه رسائله إلى أمراء عصره[170].

وله أيضا عبارات بليغة حكيمة حفظ الثعالبي منها «من حسن حاله استحسن محاله»،

وقوله: «العدل أقوى جيش، والأمن أهنأ عيش»، وقوله «من زرع الإحن حصد المحن»[١٧١]. وقد نشأت علاقة ربطته ببعض نحاة عصره[١٧٢].

وانفرد الحاجرمي بذكر مقطوعات كثيرة من شعره ونثره، وقال عنه: «كان شيخ الشعراء والكتّاب، له تصانيف كثيرة في فنون العلوم والآداب». وأثبت نماذج من نثره وشعره، واصفا نثره بقوله: «ترتاح له القلوب، وتنشرح به الصدور»، ونظمه بقوله: «يقطر منه ماء الفضل، ويسطع منه عرف الأدب»[١٧٣].

كما يذكر في هذا المجال العميد أسعد، وكان «وكيل الأمير في الحضرة». فقد كان «رجلا فاضلا محبا للشعراء». ومن خلال لقائه بالشاعر فرّخي، تتكشف جوانب شخصيته المثقفة، والمتذوقة للأدب، والمقدرة لذوي المواهب[١٧٤].

إلى جانب ذلك، اختار آل محتاج أبا أحمد القاسم بن محمد بن أحمد بن معروف القنطري النَّسفي (ت ٣٣٨هـ) ليكون قاضيا بالصغانيان. وتمسكوا به: فظل زمنا طويلا على القضاء. وكان «فقيها أديبا شاعرا محدثا، متفننا في فنون العلم»[١٧٥].

إن مراسلة أديب كبير كأبي بكر الخوارزمي لأمراء آل محتاج، وبعض قوادهم كأبي القاسم بن علي[١٧٦]، لا يمكن أن يفهم إلا باحترام آل محتاج وتقديرهم لأدباء عصرهم واهتمامهم بهم، وبالتالي شعور هؤلاء الأدباء بذلك الاهتمام، ومبادلتهم الاحترام والتقدير، والإبداع في ممارسة الأدب. كما أن آل محتاج لم يفرقوا بين أدباء العربية وأدباء الفارسية مما كان له أبلغ الأثر في نفوس أدباء بلاطهم.

من هذا نجد أن آل محتاج قد ساهموا - كسادتهم السامانيين- في بعث وإحياء اللغة الفارسية، فظهرت اللغة الفارسية الحديثة، وهي اللغة التي كتبت بالحرف العربي، واستعارت كثيرا من المفردات العربية، وكان لبلاطهم أكبر الأثر في ظهور الأدب الفارسي الحديث، ويسمى الأدب الفارسي الإسلامي، وذلك بتشجيعهم لأدباء الفارسية، ورعايتهم وتوفير الحماية ووسائل الرزق لهم، لكن ذلك لا ينظر له على أنه شعوبية حاولت تحجيم العربية، فآل محتاج لم يقصروا في رعايتهم لأدباء العربية، وإنما ساووا بينهم، وكفلوا للجميع حرية التعبير. ولم يرد ما يشير إلى محاولتهم تشجيع الفارسية على حساب العربية، بل إن أبا علي بن محتاج كان لا يحبذ المكاتبة إليه بالفارسية[١٧٧]. فهم -

كالسامانيين حاولوا المحافظة على تراث المشرق الإسلامي ذي الحضارة الفارسية دون الاصطدام بالإسلام والعروبة، وإذا كان تشجيع السامانيين للفارسية منطلقا من أصولهم الفارسية، فإن ال محتاج كانوا ينطلقون من تسامح ومساواة في المعاملة، واحترام لتاريخ أهل المشرق الإسلامي وتراثهم. وقد نتج عن ذلك - بلا شك- ودّ وصفاء بين الحاكم والمحكوم، وبين العرب والفرس، فتلاقحت الثقافات، وانصهرت الفوارق.

إن أهمية تشجيع ال محتاج للحركة الأدبية تتضح في إحياء اللغة الفارسية والأدب الفارسي الإسلامي، فقد كان من أبرز نتائج رعايتهم ودعمهم للحركة الأدبية ظهور فئة من الشعراء ممن يسمون بذوي اللسانين (العربي والفارسي)، كانت لهم اليد الطولى في ازدهار الأدب في ظل دولتهم ودولة السامانيين بصورة عامة.

ولا يمكن أن تنتهي هذه الدراسة دون الإشارة إلى بعض الأعلام الذين رفدوا الحركة العلمية والأدبية في تاريخ الحضارة الإسلامية. فقد أوردت بعض المصادر أسماء أعلام ينتهي نسبهم باسم (محتاج) دون التصريح بنسبتهم لآل محتاج. لكن ندرة اسم (محتاج) في التاريخ الإسلامي، ووجود أولئك الأعلام في مناطق خراسان تجعل من الممكن الترجيح بنسبتهم لال محتاج، وأنهم أحفاد أولئك الأمراء. وقد كان لبعضهم شأن كبير في الحياة العلمية لبلدانهم، كالمحدث عبد الله بن محتاج الذي سمع من أبي بكر محمد بن السري معاصر الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) صاحب الجامع الصحيح(١٧٨). وكالمحدث الكبير علي بن محتاج الذي سمع منه الإمام الحافظ عبد الملك بن عبد الواحد بن علي بن محمويه السمرقندي (ت ٣٧٦هـ)(١٧٩)، والإمام الحافظ أحمد بن محمد بن الحسن الكلاباذي البخاري (ت ٣٩٨هـ)(١٨٠)، والفقيه الزاهد إسماعيل بن الحسين ابن علي البخاري (ت ٤٠٢هـ)(١٨١) كما يذكر في هذا المجال الإمام الفقيه أبوبكر محمد بن أحمد بن الجنيد بن محتاج (ت ٥٤٩هـ) خطيب مَيْهَنَة(١٨٢).

وكان لبعضهم موهبة أدبية كالشاعر أبي بكر بن أبي عبد الله المحتاج، الذي أورد له الباخرزي أربعة أبيات(١٨٣). والراوية المحدِّث العباس بن محتاج الذي روى عن أحد الشعراء أبياتاً راقية في فضل العلم وشرفه(١٨٤).


الدولة السامانية في أقصى اتساع لها

الهوامش

(١) Hudud al-Alam, P. 102 ، وانظر العتبي، اليميني، ص١٦.

(٢) Hudud al-Alam, P 114. ؛ وانظر صفا، تاريخ أدبيات در إيران، ج١، ص٢٠٧، ص٢٠٨، هماني، تاريخ أدبيات إيران ص ٢٦٨.

(٣) السمعاني، الأنساب، ج٣، ص٥٤٢.

(٤) Hudud al-Alam, P119..

(٥) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص٢٦١، ص٢٦٢.

(٦) Hudud al-Alam, P119

(٧) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص٢١١، الاصطخري، مسالك الممالك، ص ٢٩٨؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٩٤ ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص١٩١.

(٨) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص٢٨٣

(٩) لسترنج، بلدان الخلافة، ص٤٨٢

(١٠) المقدسي، أحسن التقاسيم، ٢٩١.

(١١) لسترنج، بلدان الخلافة، ٤٨٢.

(١٢) ياقوت، معجم البلدان، ج١، ص٢٨٤

(١٣) عن الفتح الإسلامي للصغانيان، انظر خليفة بن خياط، التاريخ، ج٢، ص٣٦٠، البلاذري، فتوح البلدان، ص٤٠٥ الدينوري، الأخبار الطوال، ص٢٩٩، الطبري، التاريخ، ج٦، ص٤٢٤.

(١٤) الطبري، التاريخ، ج٧، ص١١٥، ص١١٧

(١٥) انظر النرشخي، تاريخ بخارى، ص٢٢، ص٢٣؛ البيروني، الآثار الباقية، ص١٠٢، بارتولد، تركستان، ص٣٦.

(١٦) البلاذري، فتوح البلدان، ص٤٠٥.

(١٧) الطبري، التاريخ، ج٦، ص٤٢٤، وانظر نفيسي، محيط زندكي، ص١١٤.

(١٨) الكرديزي، زين الأخبار، ص١٩٧.

(١٩) انظر الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٣٠٨، ص ٣٣١؛ اليعقوبي، التاريخ، ج٢، ص٣١٩، الطبري، التاريخ، ج٦ ص٤٠١-٤٠٩، وعن دور خزاعة في فتوح خراسان، وانتشارها، انظر عبدالله، دور قبيلة خزاعة في الدولة العباسية (رسالة ماجستير غير منشورة)

(٢٠) الطبري، التاريخ، ج٧، ص ٣٥٥

(٢١) الطبري، التاريخ، ج٧،ص ٣٦٣، وانظر: السمعاني، الأنساب، ج٤،ص٤٠٤، ياقوت، معجم البلدان، ج٤، ص ٢٧٨

(٢٢) انظر ياقوت، معجم الأدباء،ج١ ، ص ٢٨٢ .

(٢٣) ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص ٣٤- ٣٧، وانظر ص٢٤٣.

(٢٤) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٣٦، ابن الأثير، الكامل، ج٦، ص ٤٦٨، نفيسي، محيط زندكي، ص ٢٠٣، ص ٢٠٥

(٢٥) هو ابن عم أبيه أحمد بن إسماعيل

(٢٦) ابن الأثير، الكامل، ج٧ وانظر ج٦، ص٤٨٠ .

(٢٧) يعتقد بارتولد أن هذا التمرد كان بمشاركة شيعية، بسبب وجود كثير من العلويين في السجن إلى جانب العيارين والديلم. بارتولد، تركستان، ص ٢٧٣.

(٢٨) ابن الأثير، الكامل،ج٧، ص٥٥-٥٦ .

(٢٩) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ٥٦؛ خوافي، مجمل فصيحي، ج٢ ،ص٤٣ .

(٣٠) ابن الأثير، الكامل، ج٧،ص٨٦.

(٣١) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٢٤٤؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٥٥؛ نفيسي، محيط زندكي، ص ٢١٣.

(٣٢) انظر: العتبي، اليميني، ص ٤٣٤؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٨٧؛ صفا، تاريخ أدبيات در إيران، ج١، ص ٢٠٨؛ بارتولد، تركستان، ص ٣٥٦؛ متز، الحضارة الإسلامية، ج١، ص ٤٩ .

(٣٣) خوافي، مجمل فصيحي، ج٢، ص ٤٤ .

(٣٤) رفيع، تاريخ نهضتهاي ملي إيران، ص ٢٣٢.

(٣٥) عوفي، لباب الألباب، ج١، ص٢٧.

(٣٦) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص١١٢؛ نفيسي، محيط زندكي، ص٢٢٣ .

(٣٧) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ١٢٥ .

(٣٨) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٢٤٥؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ١٤٥ .

(٣٩) ابن الأثير، الكامل ج٧، ص ١٥٩ .

(٤٠) انظر: النديم، الفهرست، ص٢٣٩؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٧٠؛ رفيع، تاريخ نهضتهاي ملي إيران، ص ١٤٢ . وعن دعاة الإسماعيلية في خراسان وبلاد ما وراء النهر، انظر جمال الدين، دولة الإسماعيلية في إيران، ص٦٦ وما بعدها

(٤١) الثعالبي، آداب الملوك، ص٤٤ .

(٤٢) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٦٣؛ نفيسي، محيط زندكي ص٢٢٥ .

(٤٣) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٥٣؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص١٠٢.

(٤٤) مسكويه، تجارب الأمم، ج٥، ص٣٦٦ .

(٤٥) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص١٤٥ .

(٤٦) جمع أسْوار وهو الفارس الشجاع. انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص ١٣٧ .

(٤٧) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٣٩٤ .

(٤٨) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٢٤٥؛ الهمذاني، تكملة تاريخ الطبري، ص ٣٢٤؛ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ١٤٧؛ وانظر: المرعشي، تاريخ طبرستان، ص١٧٨؛ رفيع، تاريخ نهضتهاي ملي ايران، ص١٢٤–١٢٥.

(٤٩) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٢٤٥–٢٤٦؛ مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص٣٢؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ١٥٣.

(٥٠) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٤٦؛ مجهول، العيون والحدائق، ج٤، ص٣٥٣ .

(٥١) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص١٦٦. وهناك تفصيلات كثيرة في: مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص٣٣–٣٨ ..

(٥٢) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ١٧٥؛ ميرخوند، روضة الصفا، ج٤، ص٥٥٧ .

(٥٣) في تفصيلات ذلك الصراع انظر: مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٣٣؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٩، ص٢٠٢؛ البيهقي، التاريخ، ص٢٨٩؛ ميرخوند، روضة الصفا، ج٤، ص ٥٥٨.

(٥٤) مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٣٣.

(*) انظر: خواندمير، دستور الوزراء، ص٢١٣ .

(٥٥) ميرخوند، روضة الصفا، ج٤، ص ٥٥٩ .

(٥٦) انظر نفيسي، محيط زندكي، ص ٢٣١ .

(٥٧) مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٣٤-١٣٥؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٠٢؛ وانظر ميرخوند، روضة الصفا، ج٤، ص٥٥٩

(٥٨) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ٢٠٣؛ ميرخوند، روضة الصفا، ج٤، ص٥٥٨

(٥٩) الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ص ٣٦٤-٣٦٥ .

(٦٠) ياقوت، معجم البلدان، ج٣، ص٤٠٩ .

(٦١) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٤٩-٢٥٠؛ مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٣٦-١٣٨؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢١٣-٢١٤؛ ميرخوند، روضة الصفا، ج٤، ص٥٥٩-٦٠٠

(٦٢) الكيمجية قوم يقطنون حدود الختل والصغانيان، وهم مقاتلون شجعان، ويمتهنون اللصوصية Hudud al-Alam, p 120

(٦٣) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٥٠-٢٥٢؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢١٤-٢١٥؛ بارتولد، تركستان، ص٣٧٩-٣٨١

(٦٤) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٥٣-٢٥٤؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٢٨-٢٢٩ .

(٦٥) الخوارزمي، الرسائل، ص١٩٩ .

(٦٦) بارتولد، تركستان، ص ٣٧٥، هامش(٤٦٥)

(٦٧) نظام الملك، سياست نامه، ص ٢٦٣، ص٣٦٨؛ وانظر النديم، الفهرست، ص٢٣٩؛ البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١١٥-١١٦

(٦٨) عن هذا المنصب، انظر الشامري، التاريخ الحضاري لمدينة بخارى (رسالة ماجستير غير منشورة)، ص١١٤

(*) للصاحب بن عباد وزير البويهيين رسالة في الانتصار على السامانيين في موقعة جرجان يذكر فيها انتصارات البويهيين على قادة السامانيين، ومن ضمنهم أبو علي بن محتاج. رسائل الصاحب بن عباد، ص٢٣

(٦٩) الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ص ٣٧٧ .

(٧٠) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٢٥٤؛ مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٩١-١٩٢؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ٢٤٦-٢٤٧

(٧١) مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٩١؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٤٩ .

(٧٢) انظر الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٥٥؛ مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٩٣-١٩٤؛ مجهول، العيون والحدائق ج٤، ص٤٧٣-٤٧٤؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٤٩ .

(٧٣) Siddiqi, Caliphate and Kingship, p. 52, p. 53

(٧٤) مسكويه، تجارب الأمم، ج٦ص١٩٤؛ ابن الأثير، الكامل،ج٧، ص٢٤٩

(٧٥) مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ١٩٥؛ الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، ص ٣٧٩؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٥٠ وانظر ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٣١١-٣١٢

(٧٦) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٥٦؛ مسكويه، تجارب الأمم، ج٦، ص١٩٩؛ ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٥٣؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج٤، ص٢٣٤؛ الذهبي، العبر، ج٢، ص٦٦-٦٧ (ولم يذكروا اسم ولده الذي توفي معه) وقد أجمع المؤرخون على وفاته هو وابنه بهذا الوباء سنة ٣٤٤هـ، باستثناء ياقوت، حيث ينسب له تدمير حصن أستوناوند سنة ٣٥٠هـ، وهذا وهم واضح إما منه، وإما من الناسخ. انظر ياقوت، معجم البلدان، ج١، ص١٧٦

(٧٧) العتبي، اليميني، ص٩٧؛ وانظر بارتولد، تركستان، ص٣٨٧ .

(٧٨) عن ظروف وملابسات هذا التمرد، انظر ابن الأثير، الكامل،ج٧، ص٤٦٢ .

(٧٩) نظامي عروضي، جهار مقالة، ص٤٤، وانظر تعليقات المحقق، ص١٣٢ .

(٨٠) يذكره الكرديزي (أبو الحسن)، ويذكره عوفي(أبو المظفر).

(٨١) العتبي، اليميني، ص٩٧ .

(٨٢) الكرديزي، زين الأخبار، ص٢٧٠.

(٨٣) عوفي، لباب الألباب، ج١، ص٢٧ .

(٨٤) كرماني، نسائم الأسحار، ص٣٥؛ خواندمير، دستور الوزراء، ص٢١٤ .

(٨٥) جاء لقبه عند الكرماني (الحميد). وهو لقب أبيه نوح بن نصر. وهذا مما يزيد تشابك المعلومات .

(٨٦) نظام الملك، سياست نامه، ص٢٧٣.

(٨٧) العتبي، اليميني، ص١٣٣ .

(٨٨) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٣٠٢ .

(٨٩) البيهقي، التاريخ ص ٤٩٧، ص٥٢٩؛ وانظر: بارتولد، تركستان، ص٤٤٣ .

(٩٠) الخوارزمي، الرسائل، ص٢٠٠ .

(٩١) البيهقي، التاريخ، ص٢٤٧، ص٢٤٨ .

(٩٢) البيهقي، التاريخ، ص٤٦٢، ص٤٦٣ .

(*)الصولي، أخبار الراضي، ص٢٦٩ (وانظر كذلك فهرس الأعلام) .

(٩٣) الشرطة الخاصة بتنفيذ أحكام القضاء.

(٩٤) مصطلح يدل على أن لهم الإمارة.

(٩٥) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ٤٢٤. وتجدر الإشارة إلى أن ابن فندق حينما أراد أن يؤرخ وفاة أحد علماء بيهق، قال توفي سنة ٣٢٤هـ «في ولاية الأمير أبي بكر محمد بن المظفر». تاريخ بيهق، ص١٥٨.

(٩٦) بارتولد، تركستان، ص٣٦٢ .

(٩٧) انظر: Hudud al-Alam, P.119,P. 120.

(٩٨) انظر: بارتولد، تركستان، ص ٣٦٢ .

(٩٩) ورد هذا اللقب في معظم المصادر. انظر على سبيل المثال: Hudud al-Alam,P.114 .

(١٠٠) الخوارزمي، الرسائل، ص١٩٩؛ عوفي، لباب الألباب، ج١، ص٣٧ .

(١٠١) الثعالبي، الإعجاز، ص١١٠ .

(١٠٢) العتبي، اليميني، ص١٣٣.

(١٠٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٣١٢،ص ٣١٣. وقد جرت العادة أن يطلق هذا اللقب على السامانيين أنفسهم، وليس على أصحاب جيوشهم

(١٠٤) ابن حوقل، صورة الأرض، ص٣٩٤؛ العتبي، اليميني، ص٤٣٤،ص٤٣٦؛ ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان ج١، ص ٢٩٧؛خوافي، مجمل فصيحي، ج١، ص٤٤ .

(١٠٥) العتبي، اليميني، ص ١٠٢ .

(١٠٦) الثعالبي، الإعجاز، ص١١٠؛ وانظر: الثعالبي، خاص الخاص، ص٢٧؛ الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٣، ص٤٥٨؛ القفطي، المحمدون من الشعراء، ص٢٨٣. وربما كان هو ذاته المذكور في ياقوت، معجم الأدباء، ج٥، ص١٤٤

(١٠٧) الجاجرمي، نكت الوزراء، ص١٦٨.

(١٠٨) نظامي عروضي، جهار مقالة، ص٤٤ .

(١٠٩) الخوارزمي، الرسائل، ص ٢٠٠ .

(١١٠) ابن الأثير، الكامل، ج٧،ص٢٤٦ .

(١١١) السمعاني، الأنساب، ج٤، ٥٥٣-٥٥٤

(١١٢) ياقوت، معجم الأدباء، ج١، ص٣٨٢ .

(١١٣) ياقوت، معجم الأدباء، ج١، ص٣٧٥

(١١٤) النديم، الفهرست، ص ١٥٣ ' ياقوت، معجم الأدباء، ج١، ص٣٧٥

(١١٥) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٤، ص١٠٨

(١١٦) بارتولد، تركستان، ص٧٢، وانظر ص٨٥-٨٦ .

(١١٧) الثعالبي، الإعجاز، ص٩٢ : الثعالبي، غرر البلاغة، ص٤٨.

(١١٨) الثعالبي، خاص الخاص، ص٨٧

(٥) الحاكم النيسابوري، تاريخ نيسابور، ص١٤٥ .

(١١٩) الثعالبي، الإعجاز، ص٩٢ ' الثعالبي، غرر البلاغة، ص٤٨.

(١٢٠) الثعالبي، لطائف اللطف، ص٥٠' الثعالبي، برد الأكباد، ص١٨.

(١٢١) الثعالبي، آداب الملوك، ص٥٠ .

(١٢٢) الثعالبي، آداب الملوك ١٧٢ .

(١٢٣) الثعالبي، آداب الملوك، ص٧٧' الثعالبي، الإعجاز، ص٩٢' الثعالبي، غرر البلاغة، ص٤٨. وينسب هذا القول أيضا لأبي القاسم علي بن محمد الإسكافي الكاتب. انظر نظامي عروضي، جهار مقالة، ص٢٦ .

(١٢٤) الثعالبي، آداب الملوك، ص٢٤٠ ' الثعالبي، لطائف اللطف، ص٥٠.

(١٢٥) عوفي، لباب الألباب، ج١، ص٢٧ .

(١٢٦) النديم، الفهرست، ص١٥٣' ياقوت، معجم الأدباء، ج١، ص٣٧٥

(١٢٧) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص٢٤٦' ميرخوند، روضة الصفا، ج٤، ص ٥٦١' الثامري، الحياة العلمية زمن السامانيين، ص١٩١.

(١٢٨) الثامري، الحياة العلمية زمن السامانيين، ص١٨٩

(١٢٩) عنهم، انظر العتبي، اليميني، ص٣٠٢ .

(١٣٠) جورجاني، طبقات ناصري، ج٢، ص٤٤١(تعليقات المحقق)

(١٣١) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٤، ص١٠٨-١١٠؛ وانظر ياقوت، معجم الأدباء، ج٤، ص٢٢٩

(١٣٢) عوفي، لباب الألباب ج١ ص٢٧

(١٣٣) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٤، ص٨٦-٨٧

(١٣٤) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٤، ص٩٣ .

(١٣٥) بديع الزمان الهمداني، الديوان، ص٣٣، وانظر ص٥٠ .

(١٣٦) انظر أسدي، لغت فرس، ص ٨٠ ، ص١١٥، ص١٣٢، ص١٨٠ .

(١٣٧) عوفي، لباب الألباب، ج١، ص٢٨ .

(١٣٨) عوفي، لباب الألباب، ج٢، ص ٢٥٢ ، وانظر كذلك نفيسي محيط رودكي ص٤٦٤ صفا، تاريخ ادبيات در ايران، ص ٤٢٤، ص ٤٢٨

(١٣٩) عوفي، لباب الألباب، ج٢، ص٢٧٦ .

(١٤٠) صفا، تاريخ أدبيات در إيران، ج١، ص٥٤٧ .

(١٤١) العتبي، اليميني، ص٩٧ .

(١٤٢) صفا، تاريخ أدبيات در إيران، ج١، ص٤١١ .

(١٤٣) انظر فردوسي، شاهنامه، ج١، ص٣٩ عوفي، لباب الألباب، ج٢، ص٢٥٠ الثامري، الحياة العلمية زمن السامانيين، ص١١١.

(١٤٤) عوفي، لباب الألباب، ج٢، ص٢٥٠ .

(١٤٥) صفا، تاريخ أدبيات در إيران، ج١، ص٤١١ .

(١٤٦) فردوسي، شاهنامه، ج١، ص٩ .

(١٤٧) جامي، بهارستان، ص١٥٢ .

(١٤٨) عوفي، لباب الألباب، ج٢، ص٢٥٠؛ صفا، تاريخ أدبيات در إيران، ج١، ص٤١١ .

(١٤٩) نظامي عروضي، جهار مقالة، ص٣٥ .

(١٥٠) نظامي عروضي، جهار مقالة، ص٤٤.

(١٥١) نظامي عروضي، جهار مقالة، ص٤٧ .

(١٥٢) نظامي عروضي جهار مقالة، ص٤٨ وانظر صفا، تاريخ أدبيات در إيران ج١، ص٥٣٢؛ براون، تاريخ الادب في إيران، ص١٤٤ وما بعدها؛ وكذلك القزويني، آثار البلاد، ص٤١٦ .

(١٥٣) عبدالقادر، قصة الأدب الفارسي، ج١، ص٢٤٩ .

(١٥٤) دولتشاه، تذكرة الشعراء، ص٦٥.

(١٥٥) السباعي، النثر الفارسي، ص١٣١ وعن هذا الكتاب، انظر تعليقات سعيد نفيسي على كتب (لباب الألباب) لعوفي، الفهرس براون، تاريخ الأدب في إيران، ص ٣٠ وما بعدها تجدر الإشارة إلى ان معظم الكتاب يظنون أنه مفقود، غير أنه مطبوع في تركيا، انظر: ملاحظة مترجم كتاب براون، تاريخ الأدب في إيران، ص١٤٤، هامش(٣)

(١٥٦) عن هذا الكتاب، ومؤلفه، وصلته بكتاب(ترجمان البلاغة)، انظر ملك الشعراء، سبك شناسي ج٢، ص٨٩٢ شفق، تاريخ الأدب الفارسي، ص١٢٤ براون تاريخ الادب في ايران، ص ٣٠ وما بعدها؛ وتعليقات مترجم كتاب (بهارستان) للجامي، ص٢٨٣؛ والمقدمة الضافية التي وضعها مترجم الكتاب، وكذلك مقدمة المؤلف نفسه.

(١٥٧) ياقوت، معجم الأدباء، ج٥، ص٤٣٠ .

(١٥٨) دولتشاه، تذكرة الشعراء، ص٦٥ .

(١٥٩) الفرخي، الديوان، ص١٧٥، ص ١٨٨، ص٣٢٩ .

(١٦٠) كلمة تركية الأصل تعني رئيس الغلمان، والمسؤول عنهم امام الدولة وقد وردت هذه الكلمة في المصادر الفارسية بصور مختلفة: أغاجي، أغاجي، أغاجي، اغجي، أغجي،اغاجي، اعجمي.

(١٦١) الثعالبي، تتمة اليتيمة ، ص٣١٤ .

(١٦٢) انظر نفيسي، محيط زندكي، ص٣٥٤ .

(١٦٣) انظر. عوفي، لباب الألباب،ج٢، ص٢٥٠ .

(١٦٤) انظر. الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٤، ص٨٥،ص ٨٦ .

(١٦٥) كما إنَّ بديع الزمان الهمداني مدح أمراء آل محتاج، ومدح أبا نصر بن أبي زيد وزير السامانيين انظر ديوانه، ص٦٥، ص٧١، ص١٣٥ .

(١٦٦) ذكره الميكالي ضمن أسماء شعراء عصره، المنتخل، ج١، ص٥٤ .

(١٦٧) القفطي، المحمدون من الشعراء، ص٢٨٢.

(١٦٨) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٣، ص ٤٨٥ ؛ القفطي، المحمدون من الشعراء، ص ٢٨٣.

(١٦٩) الثعالبي، سحر البلاغة ص٢٠٠؛ وانظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٢، ص١١٨، ج٥، ص١٩٣؛ مراد، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (قسم الأدب)، ج١، ص٣٨٠-٣٨٢، ص٤٤٢؛ مقدمة محقق كتاب (الأنيس) للثعالبي ص١٢، ص٢٥ وذكره محقق كتاب (خاص الخاص) للثعالبي باسم (الفوائد والنوادر)، ص٢٧، هامش(٣)

(١٧٠) القفطي، المحمدون من الشعراء، ص ٢٨٣؛ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٢، ص١١٨. ونسب له بروكلمان-خطأ- كتاب الثعالبي (أحاسن المحاسن)، ج٥، ص١٩٣؛ وانظر الثعالبي، الأنيس، مقدمة المحقق، ص٢٦.

(١٧١) الثعالبي، الإعجاز، ص١١٠؛ وانظر الثعالبي، خاص الخاص، ص٢٧ الثعالبي، سحر البلاغة، ص٢٠٠ .

(١٧٢) ياقوت، معجم الأدباء، ج٥، ص١٤٤ .

(١٧٣) الجاجرمي، نكت الوزراء، ص١٦٨-١٧٠ .

(١٧٤) انظر نظامي عروضي، جهار مقالة، ص٤٤؛ براون، تاريخ الأدب في ايران، ص١٤٤ وما بعدها.

(١٧٥) السمعاني، الأنساب، ج٤، ص٥٥٣-٥٥٤

(١٧٦) الخوارزمي، الرسائل، ص١٩٩، ص٢٠٠

(١٧٧) الثعالبي، لطائف اللطف، ص٥٠.

(١٧٨) ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص ١٩١

(١٧٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢، ص٤٠٠.

(١٨٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٣، ص٤٩.

(١٨١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٦، ص٣٠٧. وقد ورد عنده علي بن محتاج بن حمويه الكشاني، وربما يكون (الكشاني) تصحيفا لـ (الصغاني) انظر تعليقات القزويني على كتاب (جهار مقالة)، ص١٠٤.

(١٨٢) السمعاني، التحبير، ج٢، ص٣٣. وميهنه إحدى قرى خابران. وخابران ناحية بين سرخس وأبيورد من خراسان ياقوت، معجم البلدان، ج٢، ص٣٣٤، ج٥، ص٢٤٧.

(١٨٣) الباخرزي، دمية القصر، ج٢، ص ١٣٤٠ .

(١٨٤) ابن العديم، بغية الطلب، ج٩، ص٤٠٧٤.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

١- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (ت ٦٣٠هـ): الكامل في التاريخ، الطبعة الثانية، تحقيق محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.

٢- اسدي، ابو منصور احمد بن علي طوسي (ت ٤٢٥ أو ٤٦٥ هـ) لغت فرس (لغت دري)، تصحيح فتح الله مجتبائي وعلي أشرف صادقي، جاب أول، تهران، شركت سهامي انتشارات خوارزمي، ١٣٦٥.

٣- ابن اسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن الكاتب (ت٦١٣هـ) تاريخ طبرستان، جاب دوم، تصحيح عباس إقبال، تهران، انتشارات بديده (خاور)، ١٣٦٦.

٤- الاصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الكرخي (ت٣٤٦هـ) مسالك الممالك، الطبعة الثانية، باعتناء دي غويه، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٢٧.

٥- الباخرزي، علي بن الحسن بن علي بن ابي الطيب (ت٤٦٧هـ)، دمية القصر وعصرة أهل العصر، الطبعة الأولى، تحقيق محمد التونجي، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٣.

٦- بديع الزمان، أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى الهمداني (ت٣٩٨هـ) ديوان بديع الزمان الهمداني، الطبعة الأولى، تحقيق يسري عبد الغني عبدالله، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

٧- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر، القاهرة، (د.ت)

٨- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر بن داود (ت٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهلال، ١٩٨٣.

٩- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي (ت٤٤٠هـ)، الآثار الباقية عن القرون الخالية، بيروت، دار صادر، (د.ت)، نسخة مصورة عن طبعة Sachau في ليبزج، ١٩٢٣.

١٠- البيهقي، أبو الفضل محمد بن حسين (ت ٤٧٠هـ)، تاريخ البيهقي، ترجمة يحيى الخشاب وصادق نشأت، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٢.

١١- ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف الأتابكي (ت ٨٧٤هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٢.

١٢- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (ت ٤٢٩هـ)، اداب الملوك، الطبعة الأولى، تحقيق جليل العطية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

١٣- ________، الإعجاز والإيجاز، الطبعة الأولى، شرح إسكندر أصاف، القاهرة، المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٧.

١٤- ________، الأنيس في غرر التجنيس، الطبعة الأولى، تحقيق هلال ناجي، بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

١٥- ________، برد الأكباد في الأعداد، ضمن (خمس رسائل)، قسطنطينية، مطبعة الجوائب، ١٣٠١ هـ.

١٦- ________، تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الطبعة الأولى، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، منشور كجزء خامس ليتيمة الدهر.

١٧- ________، خاص الخاص، الطبعة الأولى، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

١٨- ــــــــــــــــ، سحر البلاغة وسر البراعة، باعتناء أحمد عبيد، الطبعة الأولى، المكتبة العربية/ مطبعة الترقي، دمشق، (د.ت).

١٩- ــــــــــــــــ، عرر البلاغة في النظم والنثر، تحقيق قحطان رشيد صالح، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٨.

٢٠- ــــــــــــــــ، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الطبعة الأولى، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

٢١- الجاجرمي، أبو المعالي المؤيد بن محمد (ت؟)، نكت الوزراء، الطبعة الأولى، تحقيق نبيلة عبد المنعم إبراهيم، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٠.

٢٢- جامي، نور الدين عبد الرحمن بن نظام الدين أحمد بن شمس الدين محمد الدشتي (ت ٨٩٨هـ)، بهارستان (الربيع) ترجمة أحمد كمال الدين حلمي، الكويت، ذات السلاسل للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

٢٣- جوزجاني، أبو عمر منهاج الدين عثمان بن سراج الدين محمد (ت بعد ٦٥٨هـ)، طبقات ناصري، جاب أول، باهتمام عبد الحي حبيبي، تهران، انتشارات دنياي كتاب، جابخانه دو هزار، ١٣٦٣.

٢٤- الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن البيع بن عبدالله (ت ٤٠٥هـ)، تاريخ نيسابور، جاب أول، ترجمه من العربية إلى الفارسية محمد بن حسين خليفة نيسابوري، بتصحيح محمد رضا شفيعي كدكني تهران، جاب دفتر نشر آكه ١٣٧٥

٢٥- ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي(ت ٣٦٧هـ)، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩

٢٦- ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيدالله بن عبدالله (ت حوالي ٣٠٠هـ)، المسالك والممالك، باعتناء دي غويه، ليدن، مطبعة بريل، ١٨٨٩

٢٧- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الطبعة الأولى تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

٢٨- خليفة بن خياط، أبو عمرو بن أبي هبيرة الليثي العصفري (ت ٢٤٠هـ)، تاريخ خليفة بن خياط، الطبعة الأولى، تحقيق أكرم ضياء العمري، النجف، مطبعة الآداب، ١٩٦٧.

٢٩- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب (ت ٣٨٧هـ)، مفاتيح العلوم، الطبعة الثانية، تحقيق إبراهيم الإبياري بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٩.

٣٠- الخوارزمي، أبو بكر جمال الدين محمد بن العباس (ت٣٨٣هـ)، رسائل أبي بكر الخوارزمي، تقديم نسيب وهيبة الخازن، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٠

٣١- خوافي، أحمد بن محمد فصيح (ت ٨٤٥هـ)، مجمل فصيحي، تصحيح محمود فرخ، مشهد، ناشر كتابفروشي باستان، (د.ت).

٣٢- خواندمير، غياث الدين بن همام الدين بن جلال الدين بن برهان الدين الشيرازي (ت ٩٤٢هـ) دستور الوزراء، ترجمة حربي أمين سليمان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

٣٣- دولتشاه، بن علاء الدولة بختيشاه الغازي السمرقندي (ت بعد ٨٩٢هـ)، تذكرة الشعراء، تحقيق محمد عباسي، تهران انتشارات كتابفروشي باراني، (د.ت)

٣٤- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ٢٨٢هـ)، الأخبار الطوال، باعتناء عمر فاروق الطباع، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، (د.ت)

٣٥- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، الطبعة الأولى، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

٣٦- ـــــــــ، العبر في خبر من غبر، تحقيق محمد بسيوني، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).

٣٧- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت ٥٦٢هـ)، الأنساب، الطبعة الأولى، تقديم عبدالله عمر البارودي، بيروت، دار الجنان، ١٩٨٨.

٤٠- ـــــــــ التحبير في المعجم الكبير، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

٣٨- الصاحب بن عباد، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس الطالقاني(ت٣٨٥هـ)، رسائل الصاحب بن عباد، باعتناء عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، (د.م)، (د.ت).

٣٩- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى (ت٣٣٥هـ)، أخبار الراضي والمتقي لله من كتاب الأوراق، باعتناء ج.هيورث.دن، الطبعة الثالثة، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٣م.

٤١- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري، الطبعة الثانية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦.

٤٢- العتبي، أبو النصر محمد بن عبد الجبار (القرن الرابع/ الخامس الهجري)، اليميني، تحقيق إحسان الثامري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤.

٤٣- ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (ت ٦٦٠هـ)، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دمشق، ١٩٨٨.

٤٤- ابن العماد، أبو الفلاح شهاب الدين عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الحنبلي الدمشقي (ت ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، الطبعة الأولى، تحقيق محمود الأرناؤوط، دمشق/ بيروت، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

٤٥- عوفي، سديد الدين محمد بن محمد (ت ٦٣٠هـ)، لباب الألباب، تصحيح سعيد نفيسي، كتابخانه حاج علي علمي/ كتابخانه ابن سينا، ١٣٣٣.

٤٦- الفرخي، أبو الحسن علي بن جولوغ السيستاني (ق ٤/٥هـ)، ديوان حكيم فرّخي سيستاني، بكوشش محمد دبير سيامي، انتشارات شركت نسبي حاج محمد حسين اقبال، تهران، ١٣٣٥.

٤٧- الفردوسي، أبو القاسم الطوسي (ت ٤١١هـ)، الشاهنامه، ترجمها نثرا الفتح بن علي البنداري، وقارنها بالأصل الفارسي، وأكمل ترجمتها وعلق عليها عبد الوهاب عزام، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٢.

٤٨- ابن فندق، أبو الحسن علي بن أبي القاسم زيد البيهقي (ت ٥٦٥هـ)، تاريخ بيهق، بتصحيح أحمد بهمنيار، تهران، كتابفروشي فروغي، (د.ت).

٤٩- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت ٦٨٢هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، دار صادر، (د.ت).

٥٠- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف (ت ٦٤٦هـ)، المحمدون من الشعراء، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٥.

٥١- الكرديزي، أبو سعيد عبد الحي بن الضحاك بن محمود (ت ٤٤٢ أو ٤٤٣ هـ)، زين الأخبار، ترجمة عفاف السيد زيدان، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٢.

٥٢- كرماني، ناصر الدين منشي (ت بعد ٧٢٥ هـ)، نسائم الأسحار من لطائف الأخبار درتاريخ وزراء، تصحيح مير جلال الدين حسيني أرموي، تهران، انتشارات دانكشاه تهران، چابخانه دانشكاه، ١٣٧٨.

٥٣- مجهول، Hudud al- Alam, translated explained by Minorsky, Second edition, London, Luzac and company,1970.

٥٤- مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق (ج٤، ق٢)، تحقيق عمر السعيدي، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٧٣.

٥٥- المرعشي، سيد ظهير الدين بن سيد نصير الدين (ت ٨٩٢هـ)، تاريخ طبرستان ورويان ومازندران، چاپ اول، باهتمام برنهارد دارن، تهران، چاپ دنيا، ١٣٦٢

٥٦- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (ت ٤٢١هـ)، تجارب الأمم، الطبعة الأولى، تحقيق أبي القاسم إمامي طهران، دار سروش للطباعة والنشر، ١٩٩٨

٥٧- المقدسي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء الشامي البشاري (ت ٣٨١هـ)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، الطبعة الثانية، بعناية دي غويه، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٦٧

٥٨- ميرخوند، محمد بن خاوند شاه بلخي (ت ٩٠٣هـ)، روضة الصفا، جلد دوم، باهتمام عباس زرياب، تهران، چاپخانه مهارت، ١٣٧٥

٥٩- الميكالي، أبو الفضل عبيد الله بن أحمد بن علي (ت ٤٣٦هـ)، المنتحل، تحقيق يحيى وهيب الجبوري، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠

٦٠- النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق (ت ٣٨٠هـ)، الفهرست، تحقيق رضا - تجدد، (د.م)، (د.ن)، (د.ت)

٦١- النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر (ت ٣٤٨هـ)، تاريخ بخارى، ترجمة أمين بدوي ونصر الله الطرازي، دار المعارف بمصر، (د.ت)

٦٢- نظام الملك، أبو علي حسين بن علي الطوسي (٤٨٥هـ)، سياست نامه (سير الملوك)، الطبعة الثانية، ترجمة يوسف بكار، الدوحة، دار الثقافة، ١٩٨٧

٦٣- نظامي عروضي، أحمد بن عمر بن علي السمرقندي (ت ٥٥٢هـ)، جهار مقاله (المقالات الأربع)، الطبعة الأولى، ترجمة عبد الوهاب عزام ويحيى الخشاب، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.

٦٤- الهمداني، أبو الحسن محمد بن عبد الملك بن إبراهيم بن أحمد (ت ٥٢١هـ)، تكملة تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، (د.ت)، منشور ضمن ذيول تاريخ الطبري كجزء حادي عشر لتاريخ الطبري.

٦٥- الوطواط، رشيد الدين محمد العمري البلخي (ت ٥٧٣هـ) حدائق السحر في دقائق الشعر، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥.

٦٦- ياقوت، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي البغدادي (ت ٦٢٦هـ)، معجم الأدباء، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١

٦٧- ـــــــــ معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ١٩٧٩.

٦٨- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب (ت ٢٨٤ هـ) تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، (د.ت)

ثانياً: المراجع

٦٩- بارتولد، فاسيلي فلاديميروفتش، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١.

٧٠- براون، إدوارد جرانفيل، تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٥٤.

٧١- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار المعارف، (د.ت)

٧٢- الثامري، إحسان ذنون، التاريخ الحضاري لمدينة بخارى منذ الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك/ الأردن، ١٩٩٧

٧٢- ـــــــ، الحياة العلمية زمن السامانيين، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

٧٤- جمال الدين، محمد السعيد، دولة الإسماعيلية في إيران، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ١٩٩٩

٧٥- رفيع، عبد الرفيع حقيقت، تاريخ نهضتهاي ملي ايران از سوك يعقوب ليث تا سقوط عباسيان، تهران، جابخانه نورياني، ١٣٥٤.

٧٦- السباعي، السباعي محمد، النثر الفارسي منذ نشأته حتى نهاية العصر القاجاري، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

Siddiqi, Amir H., Caliphate and Kingship in Medieval Persia, Philadelphia, Porcupine press, 1977. -٧٩

٧٨ شفق، رضا زاده، تاريخ الأدب الفارسي، ترجمة محمد موسى هنداوي، (د.م)، دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

٧٩- صفا، ذبيح الله، تاريخ أدبيات در إيران، جاب جهارم، تهران، كتابفروشي ابن سينا، ١٣٤٢.

٨٠- عبدالله، فؤاد علي ابراهيم، دور قبيلة خزاعة في الدولة العباسية حتى نهاية العصر العباسي الاول، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦.

٨١- عبد القادر، حامد، قصة الأدب الفارسي، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥١.

٨٢- لسترنج، كي، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة بشير فرنسيس و كوركيس عواد، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

٨٣- متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة، مكتبة الخانجي/ بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

٨٤- مراد، رياض عبد الحميد وآخرون، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (قسم الآداب)، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٢

٨٥- ملك الشعراء، شادروان محمد تقي بهار، سبك شناسي يا تطور نثر فارسي، جاب نهم، تهران، انتشارات مجيد، ١٣٧٦.

٨٦- نفيسي، سعيد، محيط زندكي وأحوال وأشعار رودكي، جاب سوم، تهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، (د.ت)

٨٧- همائي، جلال الدين، تاريخ ادبيات إيران از قديمترين عصر تاريخي تا عصر حاضر، جاب جهارم، تهران، كتابفروشي فروغي، ١٣٦٦.

Abstract

Al-Muhtaj, Amirs of Al-Saghanian: Their Political History and their sponsorship of Academics

Dr. Ihsan Danoon Abdulatif

The Al Muhtaj were an Arab family that managed to control Saghanian, a province of Khurasan, under the Samanid governors of the Islamic East (المشرق الإسلامي) on behalf of the Abbasid Caliphate.

Al Muhtaj kept, for generations, good relations with the Samanids. Two of them were commandors of the Samanid army and deputies for the samanid governor in Bukhara. Yet, occasionally they clashed with the Samandis.

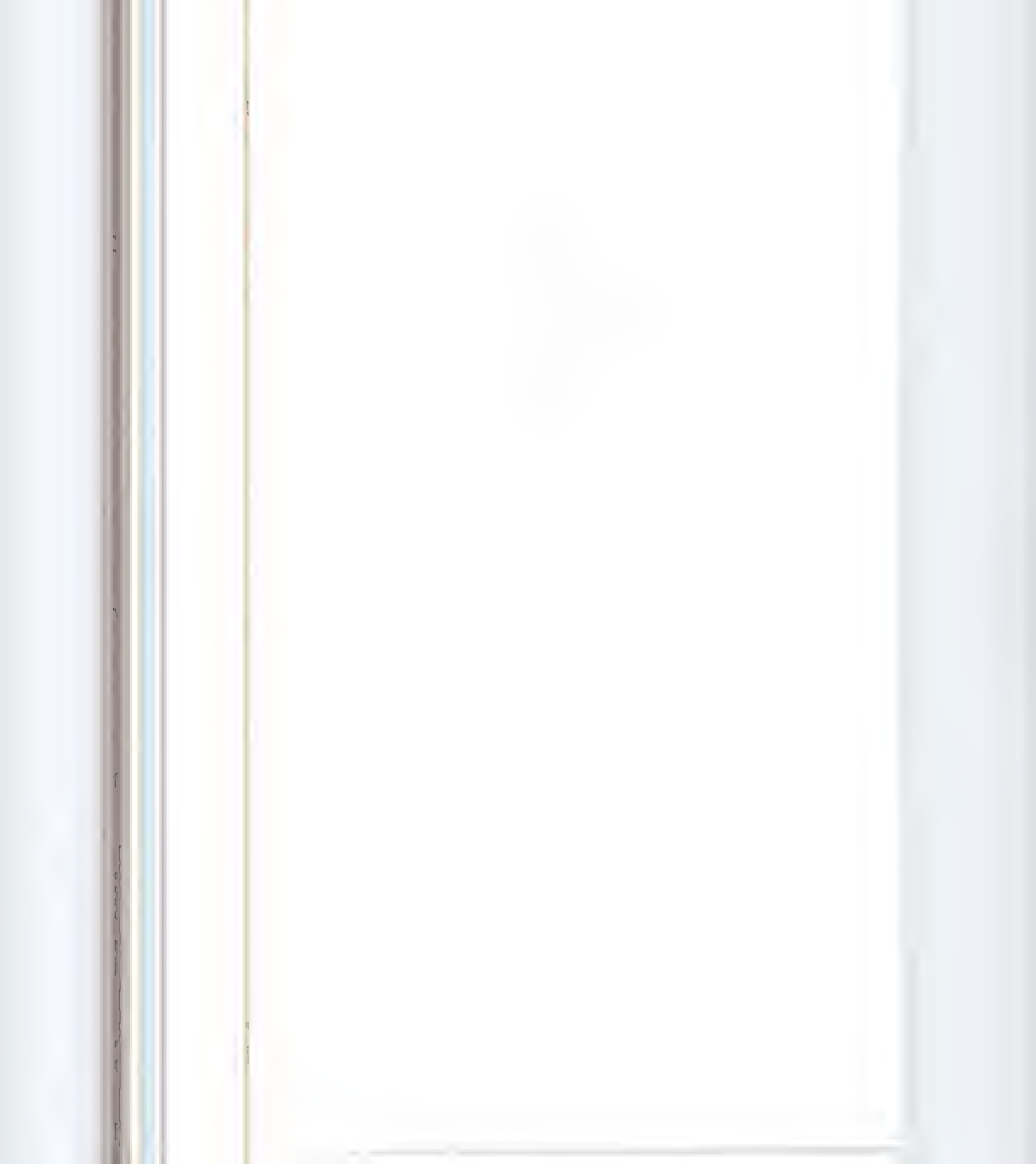
Al Muhtaj distinguished themselves by their patronage of scholars and men of Letters, some of whom were prominent in the history of Arab Islamic culture. Besides, they played a role in the renaissance of modern Persian Language.

This study is devoted to the beginnings of administrative history as well as to their role in encouraging the cultural movement.

المختصر في النحو
ومظاهر تأثره بجمل الزجاجيّ
لابن أبي عبَّاد اليمني

د. عبده علي محمد مريش*

* أستاذ النحو والصرف المساعد - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي



ملخص البحث:

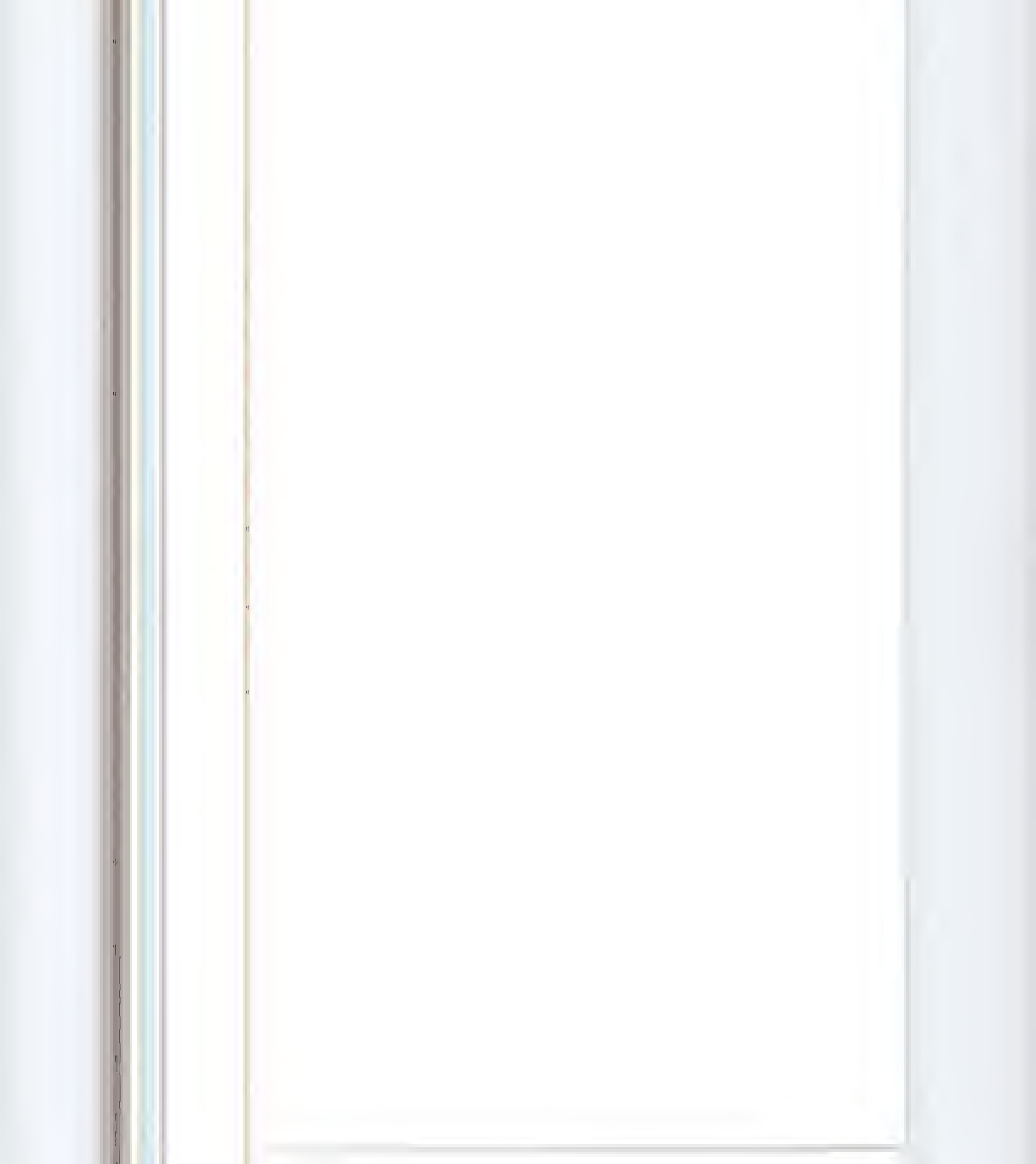
جاء بحث (المختصر في النحو ومظاهر تأثره بجمل الزجاجي لابن أبي عباد اليمني) بعد المقدمة في: تمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

وقد احتوى التمهيد على تعريف موجز بالزجاجيّ وكتابه (الجمل).

أما المبحث الأول فقد اختص بالتعريف بابن أبي عباد وابراز مكانته العلمية، كما تناول مادة كتاب (المختصر) ومنهجه، ومصادره، وأهميته باعتباره وثيقة علمية قيمة، بل علامة بارزة في تاريخ المكتبة النحوية اليمنية حيث أسس لمرحلة بداية التأليف النحوي في قُطر اليمن بعد اعتماده قاعدة للدرس النحوي منذ عصر مؤلفه.

وفي المبحث الثاني ركز البحث على مظاهر تأثر مختصر ابن أبي عباد بجمل الزجاجيّ من حيث المنهج، والأسلوب، وطريقة عرض المادة العلمية، ومتابعته في بعض الآراء والاختيارات.

أمّا الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج وأبرز النقاط التي أثرها البحث في ثناياه.



مقدمة:

ظل أهل اليمن يعتمدون في دراستهم النحوية على كتابي (الكافي في النحو) لأبي جعفر النحّاس (ت ٣٣٨هـ) المعروف عندهم بـ (كافي الصفّار)، (والجمل في النحو) لأبي القاسم الزجاجي، إلى أن ظهر (كتاب المختصر في النحو) للحسن بن أبي عبّاد اليمني المتوفى في العقود الأولى من القرن السادس الهجريّ، فكان هو المعتمد في قطر اليمن منذ عصر مؤلفه - ولا يعني هذا أنهم قد انصرفوا عن كتاب (الجمل) كليّةً، بل ظل محط اهتمامهم، ومحل رعايتهم - كما ذكر ذلك اليافعي المتوفى سنة (٧٦٨هـ)، فقال: «ولعمري إنّ كتابين قد عظم النفع بهما مع وضوح عبارتهما وكثرة أمثلتهما وهما: جمل الزجاجيّ، والكافي في الفرائض للصروفي من أهل اليمن - رضي الله تعالى عنه - هما كتابان مباركان، ما اشتغل أحد بهما إلاّ انتفع، خصوصاً أهل اليمن بكتاب (الكافي) المذكور، و(الجمل) في بلاد الإسلام على العموم»[1].

وقول اليافعيّ هذا يدل على أن كتاب (الجمل) ظلَّ أحد مصادر الدرس النحويّ في اليمن إلى ما بعد القرن السابع الهجري.

ونظراً لأهمية (كتاب المختصر في النحو) لابن أبي عبّاد، وما يمثله من قيمة معنوية وتاريخية عند أهل اليمن: باعتباره من بواكير المصنفات النحويّة اليمنيّة، فقد اختير موضوعاً لهذا البحث، وسيكون التركيز فيه على قضية في غاية الأهمية لم يتناولها بعناية كافية الباحث حميد أحمد عبدالله إبراهيم في أثناء دراسته لـ(كتاب المختصر في النحو) بعد أن اختاره موضوعاً لرسالته (الماجستير) المقدمة إلى كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية سنة ١٤١٣هـ / ١٩٩٣، وهو الذي لا يُنكر فضله في نفض غبار النسيان عنه وتهيئة إخراجه إلى عالم النور والمعرفة.

وهذه القضية تتركز على مظاهر تأثير (الجمل) للزجاجيّ في مختصر ابن أبي عبّاد، ومما لا شك فيه أنّ دراسة هذه القضية، وما يتعلق بها من قضايا فرعية سوف تساعدنا

في الكشف عن بعض خصائص الدرس النحويّ في اليمن في القرن السادس الهجريّ، وهو زمن تأليف كتاب(المختصر في النحو) على وجه التقريب.

وقد عنونت هذا البحث بـ (المختصر في النحو ومظاهر تأثره بجمل الزجاجيّ لابن أبي عبّاد اليمنيّ)، فجاء بعد هذه المقدمة في تمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

التمهيد: يتناول تعريفاً موجزاً بالزجاجيّ وكتابه الجمل.

المبحث الأول: مع ابن أبي عبّاد في كتابه المختصر.

المبحث الثاني: مظاهر تأثير جمل الزجاجيّ في المختصر.

الخاتمة: لخصتُ فيها أهم النتائج التي توصّل إليها البحث.

والله الموفق،،،

التمهيـــد:

الزجاجيّ وكتـاب الجمـل

قبل الشروع في الحديث عن (كتاب المختصر في النحو) لابن أبي عبَّاد ومظاهر تأثره بجمل الزجاجيّ، يحسن بنا أن نتعرض للزجاجيّ وكتابه (الجمل) بحديثٍ موجزٍ يتم من خلاله التعريف بالجمل وصاحبه حتى تنعقد أجزاء البحث في نسق واحد بعيداً عن الإطالة والإسهاب، خصوصاً أنَّ الدراسات السابقة عن هذا الموضوع قد أغنتنا.

فصاحب (الجمل) هو أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق، منسوب إلى شيخه إبراهيم الزجَّاج، ولد بنهاوند. وقيل بصيمرة. نزل بغداد، ولزم الزجَّاج حتى برع في النحو، وسافر إلى الشام فأقام بحلب مدة، ثم غادرها إلى دمشق فلبث فيها مدة طويلة، وصنف معظم كتبه فيها، وتخرج على يديه عدد كبير من العلماء الدمشقيين، وذهب إلى مكة حيث صنف كتابه (الجمل).

ومن شيوخه الزجَّاج، وابن السراج، والأخفش الأصغر، وأبو بكر الأنباري، وأبو موسى الحامض، وابن كيسان، وابن دريد، والطبري، وابن شقير، وابن الخيَّاط، واليزيدي، ونفطويه، وغيرهم.

ومن مؤلفاته المطبوعة الجمل، والأمالي، والإيضاح في علل النحو، واللامات، ومعاني الحروف، ومجالس العلماء، والإبدال والمعاقبة والنظائر.

توفي بطبرية سنة ٣٣٧هـ على أرجح الأقوال.[٢]

وتدل اراء الرجاجيّ في كتابه (الجمل) كما في مصنفاته الأخرى على أنه كان يسير على نهج البغداديين من حيث الأخذ بمبدأ الاختيار من آراء المدرستين البصرية والكوفية، وقد ساعده على ذلك تتلمذه على شيوخ المدرستين، مثل الزجَّاج (ت ٣١١هـ)، وابن السراج (ت٣١٦هـ) من البصريين. وأبو بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ) من الكوفيين وكذا على شيوخ جمعوا بين المذهبين، كابن كيسان (ت ٢٩٩هـ)، وابن شقير (ت ٣١٧هـ)[٣]

وعلى وجه العموم فإن الرجاجيّ كان يميل في اتجاهه النحوي إلى البصريين أكثر من ميله الى الكوفيين[٤]. وقد انفرد بآراء خاصة به لم يتبع فيها أيّاً من الفريقين.

ومن هذه الآراء:

١- ذهابه إلى أن (قارب) من أفعال المقاربة التي تحتاج إلى اسم وخبر، خلافاً للجمهور الذي لم يجعلها من هذا الباب[٦].

٢- قوله إن (إلا أن يكون) من أدوات الاستثناء، ويجوز أن ينصب ما بعدها ويرفع

٣- إجازته إعمال (إن) وأخواتها جميعاً إذا اتصلت بها (ما) خلافاً للجمهور. وتبعه في هذا الرأي الزمخشري وابن مالك.[٧]

٤- تفرده بأن(لمّا) تأتي بمعنى (إلا) للاستثناء، حيث أجاز أن تقول لم يأت من القوم لمّا أخاك، بمعنى: إلا أخاك، ولم يقبل النحويون ذلك[٨].

٥- قوله إن كل منادى في كلام العرب منصوب إلا المفرد العلم، فإنه مبني على الضم وهو في موضع نصب، وهذا خلاف ما عليه الجمهور من أن المبني من المنادى هو العلم المفرد والنكرة المقصودة، وهما مبنيان على ما يرفعان به.[٩]

٦- قوله بوجوب تكرار النعت في القطع، ولم يشترط النحاة في ذلك استشهاداً بقوله تعالى ﴿وامرأتُهُ حمّالةَ الحطب﴾[١٠] إذ النعت هنا لم يكرر، ولكنهم أجازوا التكرار في نحو مررت بالرجل العالم المبجل ؛ إذ الوصف هنا يستلزم وصفاً آخر فقطع الثاني[١١].

٧- ذهابه إلى أن (اللام) التي توصل للأفعال سماعية لا يقاس عليها، كقولك شكرت لزيدٍ[١٢]

أمّا كتابه (الجمل) فيعد من أهم مؤلفاته وأشهرها، وكان الزجاجيّ يعرف به؛ فيقال (صاحب الجمل)، وهو من الكتب المباركة ما اشتغل به أحد إلاّ انتفع به؛ فقد صنفه بمكة المكرمة، وكان إذا فرغ من بابٍ طاف بالبيت أسبوعاً، ودعا الله أن يغفر له، وأن ينتفع به قارئه[١٣].

ويذكر القفطي «أن كتاب الجمل للزجاجيّ هو كتاب المصريين، وأهل المغرب، وأهل الحجاز، واليمن، والشام إلى أن اشتغل الناس باللمع لابن جني، والإيضاح لأبي علي الفارسي»[١٤].

وما ذكره القفطي ليس بصحيح؛ لاستمرار انشغال الناس به - ومنهم اليمنيون - إلى ما بعد القرن السابع الهجري، يؤكد هذا كثرة الشروح التي أُلِّفت عليه في أزمنة متعاقبة، وفي أقطار مختلفة، حتى بلغ عدد من شرحه من المغاربة وحدهم مائة وعشرين شارحاً، كما ذكر اليافعي[15].

وقد حاول الزجاجيّ في كتابه (الإيضاح في علل النحو) ألاَّ يكون من النحاة

«الذين يثقلون كاهل النحو بالمنطق والفلسفة، ولا ممن ينادون بالمزج بين هذه العلوم، بل يقرن المسألة من المنطق بالمسألة من النحو، ثم يصرح بأنها غيرها، وأنها يجب أن تبقى منفصلة عنها، وهو لا يكتم سخطه على الذين مزجوا بين النحو والمنطق، وفرضوا حدوداً منطقية»[16].

وكأن محاولته هذه قد تحولت عنده إلى مشروع تجسد في تأليف كتابه (الجمل)، يقول عن ذلك الأستاذ مازن المبارك: «وكأنه في الإيضاح يريد أن يدعو إلى بقاء النحو مستقلاً عمَّا عداه، وكأني بدعوته هذه قد أثمرت فيما بعد، وآتت أكلها على يد صاحبها حين وضع كتاب (الجمل)، فلم يتكئ فيه على التعليل الفلسفيّ؛ ولم يغرقه في المنطق، وبذلك كان (إيضاحه) محاولة لتبيان الصلة بين النحو والمنطق بل كان صورة من صور اتصال النحو بالمنطق، وحلقة في تاريخ الصلة بينهما، وكان (الجمل) محاولة عملية للتأليف في النحو العربي الخالص»[17].

هذا وقد تميز أسلوب (الجمل) بالسهولة والوضوح، والإكثار من الشواهد القرآنية الكريمة، والشعرية، والأمثلة ليصل بمناقشتها بيسر وسهولة إلى تقرير قواعد موضوعاته مع براعة في التحليل والتعليل.. ويبدو الأسلوب التعليمي فيه واضحاً؛ إذ ينهي الزجاجيّ كل باب تقريباً بما يفيد ذلك، كقوله: فافهم، فقس عليه تصب إن شاء الله.. وغيرها»[18].

ولعلَّ سهولة أسلوبه كان وراء انتشاره وثناء الناس عليه، وهو ما حفَّز المشتغلين بتدريس النحو إلى جَعْله قاعدة للدرس النحوي في أكثر من قطر إسلامي.

وسوف يزداد الأمر وضوحاً في (المبحث الثاني) في أثناء حديثنا عن تأثر مختصر ابن أبي عبَّاد بأسلوب كتاب (الجمل)، ومدى التشابه بين الكتابين في هذا المجال وغيره.

المبحث الأول

مع ابن أبي عبَّاد وكتابه (المختصر)

أولاً: التعريف بابن أبي عبَّاد:

هو أبو محمد الحسن بن إسحاق بن أبي عبَّاد الأزدي اليمني الشافعي مذهبا، وينحدر من أسرة مشهورة برسوخ قدمها في علم النحو. قال عنه ياقوت: «من وجوه اليمن»[١٩].

وقال ابن أبي الرجال عن أسرته: «وآل عبَّاد نحاة اليمن»[٢٠].

ولم تدلنا المصادر التي بين أيدينا على تاريخ ولادته، ولا المكان الذي ولد فيه، كما لم توقفنا على شيوخه ونشأته، وحياته العلمية، غير أنه من أهل ذي أشرق التي أنجبت كثيرا من مشاهير العلماء[٢١]، وأنه رحل إلى مكة المكرمة، وألف مختصره في الحرم تجاه الكعبة، وكان كلما فرغ من باب طاف أسبوعاً ودعا لقارئه[٢٢]، وأنه صحب الفقيه يحيى بن أبي الحسين الصُّبري[٢٣].

ووهم كل من ياقوت والصفدي فيما ذكراه أنه قد صحب الفقيه يحيى بن أبي الخير[٢٤]؛ لأنّه من الثابت أن الأخير قد صحب تلميذ ابن أبي عبّاد عمر بن إسماعيل، وأخذ عنه (كافي الصفّار في النحو)، و(الجمل) للزجاجيّ[٢٥].

كما ضنت علينا المصادر بذكر تلاميذه الذين أخذوا عنه مع كثرتهم وشهرة مختصره، فلم تذكر لنا سوى عمر بن إسماعيل الجماعي الخولاني المتوفى سنة ٥٥١هـ[٢٦]، وابن أخيه إبراهيم المتوفى سنة ٥٥٣[٢٧].

وذكر ياقوت والصفدي أن إبراهيم بن أبي عبّاد عمٌّ لصاحبنا[٢٨]، والصواب أنه ابن أخيه.

مكانته العلمية:

إن المصادر التي ترجمت لابن أبي عبّاد قد اهتمت بإبراز مكانته العلمية، وجعلته يتبوأ مكان الصدارة في حلبة الدرس النحوي بين علماء عصره من علماء اليمن..

وممن أبرز هذه المكانة الملك الأفضل، صاحب (العطايا السنية)، وهو أحد ملوك الدولة

الرسولية (ت ٧٧٨هـ). قال عنه. «إمام النحو في اليمن، ووحيد عصره في ذلك الزمن، كان أهل النحو يرتحلون إليه من كل قاصٍ ودانٍ»[٢٩].

وقال عنه الجندي (ت ٧٥٣هـ) وعن ابن أخيه إبراهيم: «وإليهما كان أهل النحو يرتحلون من الأنحاء»[٣٠].

ونقل السيوطي عن الخزرجي قوله: «إمام النحاة في قطر اليمن، وإليه كانت الرحلة في علم النحو، وإلى ابن أخيه إبراهيم، وكان الحسن هذا فاضلاً مشهوراً، وصنف مختصراً يدل على فضله ومعرفته..»[٣١].

وذكره الحبشي في كتابه القيّم (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن) بقوله. «الحسن بن إسحاق بن أبي عبّاد، إمام النحاة باليمن في عصره، وعليه نبغ أكثر أهل اليمن في هذا الفن..»[٣٢].

وفاتــه:

تضاربت الأقوال في تحديد السنة التي توفى فيها ابن أبي عبّاد، فقد ذكر الجندي أنه كان موجوداً اخر المائة الرابعة، وأوائل المائة الخامسة[٣٣]، وذكر صاحب هدية العارفين أنه توفى سنة ٤١٠هـ[٣٤]. ووهم ياقوت كغيره حين زعم أن وفاته كانت سنة ٥٩٠هـ[٣٥]؛ لأن ابن سمرة الجعدي توفى سنة (٥٨٦هـ)[٣٦]، وهو أول من ترجم له.

والراجح أنه توفى في أوائل المائة السادسة، وليس كما ذهب محقق (المختصر) إلى أن وفاته كانت بعد سنة أربعين وأربعمائة[٣٧]؛ لأن تلميذه عمر بن إسماعيل توفى سنة (٥٥١هـ)[٣٨] وكذا ابن أخيه إبراهيم بن أبي عبّاد كانت وفاته سنة (٥٥٣هـ)[٣٩]، ومن المستبعد أن يكون الفارق بين وفاته ووفاتهما ما يربو على قرن من الزمان. أمّا ما ذكره الجندي من أنه كان موجوداً في أخر المائة الرابعة، وأوائل المائة الخامسة فلعله سهو منه.

ثانياً: كتاب المختصر:

مادة الكتاب ومنهجه:

ضم الكتاب بين دفتيه أربعة وخمسين باباً، وقد جاءت هذه الأبواب مرتبة على النحو التالي:

١- باب الكلام.

٢- باب المعاني.

٣- باب العربية.

٤- باب رفع الاثنين والجمع.

٥- باب الأفعال.

٦- باب الفاعل والمفعول به.

٧- باب تقديم الفعل وتأخيره.

٨- باب التاءات.

٩- باب المبتدأ والخبر.

١٠- باب حروف الجر.

١١- باب الحروف التي يرتفع بعدها المبتدأ أو الخبر.

١٢- باب الحروف التي تنصب الأسماء وترفع الأخبار (إن وأخواتها).

١٣- باب الحروف التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار (كان وأخواتها).

١٤- باب حروف العطف.

١٥- باب حروف الجزم.

١٦- باب حروف الشرط والمجازاة.

١٧- باب الحروف التي تنصب الأفعال المستقبلة.

١٨- باب ما لم يسم فاعله.

١٩- باب النعت.

٢٠- باب البدل.

٢١- باب التوكيد.

٢٢- باب (ما) التي للنفي.

٢٣- باب التعجب.

٢٤- باب إعمال الفاعلين.

٢٥- باب الأفعال المتعدية.

٢٦- باب اسم الفاعل.

٢٧- باب الصفة المشبهة باسم الفاعل.

٢٨- باب عمل المصادر.

٢٩- باب الإضافة.

٣٠- باب الاستثناء.

٣١- باب النداء.

٣٢- باب القسم.

٣٣- باب العدد.

٣٤- باب نعم وبئس.

٣٥- باب كم.

٣٦- باب الظروف.

٣٧- باب الحال.

٣٨- باب لا.

٣٩- باب ما لا ينصرف.

٤٠- باب الألفات.

٤١- باب اشتغال الفعل عن الاسم بضميره.

٤٢- باب الأجوبة.

٤٣- باب الإغراء والتحذير.

٤٤- باب المصدر.

٤٥- باب التصغير.

٤٦- باب تصغير الجمع والمؤنث.

٤٧- باب النسب.

٤٨- باب حتى.

٤٩- باب مذ ومنذ.

٥٠- باب كاد وعسى.

٥١- باب التوكيد والنونين الثقيلة والخفيفة.

٥٢- باب أن وإن المفتوحة والمكسورة.

٥٣- باب اللامات.

٥٤- باب جمع الأيام والشهور.

والذي نلحظه من خلال هذا التبويب و الترتيب ثلاثة أمور:

الأول اتخاذ ابن أبي عباد جمل الزجاجي دليلاً عاماً له، رتب بموجبه المسائل النحوية والصرفية في كتابه (المختصر)، كما سيتضح ذلك لاحقاً في أثناء الحديث عن مظاهر تأثره بجمل الزجاجي.

الثاني طغيان مسائل الإعراب فيه على قضايا التركيب؛ إذ جاءت أغلب أبوابه في مجموعات يتضح فيها دور العامل؛ ليكون مدار القول فيها ما يحدثه هذا العامل من رفع أو نصب أو جر في الأسماء، أو جزم في الأفعال، وسواء أكان العامل فعلاً أم حرفاً أم اسما

الثالث تميز مختصر ابن أبي عباد بسهولة منهج التأليف كغيره من الكتب التعليمية التي وضعها الأقدمون. كـ (الجمل) للزجاجي، و (اللمع) لابن جني

مصادر الكتاب:

خلت مقدمة كتاب (المختصر في النحو) من أية إشارة إلى المصادر الأساسية التي استقى ابن أبي عبّاد مادته منها، كما أنَّ مؤلفه لم يجهد نفسه في نسبة الآراء النحوية إلى أصحابها، وهي التي كان يطرز بها كتابه هنا وهناك إلا ما جاء به في أثناء حديثه عن الصفة المشبهة باسم الفاعل التي روى فيها عن الزجاج أحد عشر وجهاً، ونسب الوجه الحادي عشر فيها لسيبويه. قال «ولم يقل بهذا الوجه الآخر أحدٌ غير سيبويه»[1].

والظاهر أن هذه الرواية ليست للزجاج وإنما هي للزجاجي؛ فقد وردت في كتابه (الجمل) مذيَّلةً برأي سيبويه عندما قال: «والوجه الحادي عشر أجازه سيبويه وحده»[41] مما يرجح أن ابن أبي عبَّاد قد نقل هذه الرواية من هذا المصدر، وليس من غيره.

ومما لا شك فيه أن ابن أبي عبَّاد قد استفاد من تراث النحويين السابقين من بصريين وكوفيين وبغداديين بطريقة ما، بالإضافة إلى مؤلفات نحاة مصر، نظراً لخضوع اليمن للسيطرة المصرية طوال العصرين: الفاطمي والأيوبي، مما كان له أثره الواضح في تأثر الدرس النحوي في اليمن بوجه عام بالدرس النحوي في مصر.

وهناك من القرائن والدلائل شبه المؤكدة ما يدفعنا إلى القول: إن أهم المصادر التي استقى منها ابن أبي عبَّاد في كتابه (المختصر) لا تتعدى ثلاثة مصادر هي:

١- كتاب سيبويه، الذي يمكن أن نعده أهمَّ مكوِّنٍ لأفكاره النحوية؛ لأنه لولا درايته به لما تبوأ مكانته الرفيعة بين علماء عصره من اليمنيين، يؤكد هذا أن إبراهيم بن أبي عبَّاد – وهو ابن أخيه وأحد تلاميذه الأفذاذ – قد وضع مختصراً لكتاب سيبويه عرف بـ (مختصر إبراهيم) كما أشرنا إليه سابقاً، مما يرجح أنه قد قرأ (الكتاب) أولاً على يد عمه الحسن بن أبي عبَّاد قراءة إحاطةٍ وتمحص لكل مسائله ومضامينه، وإلاَّ لما استطاع أن يضع مختصره بتلك الصورة التي جعلته محط إعجاب علماء اليمن، ومن ثمَّ اعتمدوه – كما يبدو – قاعدة للدرس النحوي في مراحله العليا.

٢- كتاب (الكافي في النحو) لأبي جعفر النحاس، ويؤيد ذلك ثلاثة أمور:

الأول: أن هذا الكتاب كان من أهم الكتب المعتمدة لدى علماء اليمن – كما سبق ذكره في مقدمة البحث – حتى إنَّ أحد علمائهم في القرن الخامس الهجريَ قد تناوله بالشرح، وهو أبو محمد عبدالله بن حصين الكندي، وسماه: (الدُّرر شرح كتاب الكافي في النحو)[42].

الثاني: أنَّ عالم اليمن الكبير يحيى بن أبي الخير (ت ٥٥٨هـ) قد أخذ هذا الكتاب عن أحد أبرز تلاميذ ابن أبي عبَّاد، وهو الفقيه عمر بن إسماعيل (ت ٥٥١هـ)[43] – كما ذكر سابقا – مما يعني أن ابن أبي عبَّاد قد اشتغل بهذا الكتاب مدة طويلة قراءة على شيوخه وتدريساً لطلبته، الأمر الذي يجعله أحد المصادر الرئيسة لمختصره.

الثالث: أن البحث قد وقف على رأيين للنحاس أخذ بهما صاحب المختصر. ويبدو أن هذين الرأيين قد تسربا إليه عبر كتاب (الكافي)، وهما:

أ- ذهابه إلى أن (مع) حرف وليست ظرفاً. قال «وحروف الجر: من، وإلى، وعن، وعلى، وفي، ورب.. ومع..»[٤٤].

وهذا الرأي كان قد تفرد به أبو جعفر النحاس[٤٥].

ب- جعله (لا سيَما) من أدوات الاستثناء. قال «وإن استثنيت بـ (لا سيما) خفضت، وإن شئت رفعت، والخفض أجود»[٤٦].

والظاهر أن ابن أبي عبَّاد قد تابع أبا جعفر النحاس في هذه المسألة، التي أخذ فيها برأي الكوفيين والأخفش[٤٧].

٣- كتاب الجمل للزجاجيّ، وهو ما سيدلل عليه هذا البحث لاحقاً في أكثر من موضع.

وبالجملة، فإن محدودية المصادر التي اعتمد عليها ابن أبي عبَّاد لا تقلل من شأن كتابه؛ لأنَّ الهدف الذي توخاه في تأليف الكتاب لا يتعدى الجانب التعليمي الصرف، والاقتصار على رؤوس المسائل التي تساعد المعلّم على التذكر في أثناء شرحه لطلبته، كما تمكن الطالب من استيعاب أساسيات النحو وصولاً به إلى فهم العلوم الشرعية بالدرجة الأولى، وهو ما لا يحتاج إلى التوسعة في إيراد أبواب النحو ومسائله المتشعبة التي تجر إلى ذكر خلافات النحاة وما يترتب عليها من العودة إلى أكثر من مصدر.

اتجاهه النحوي:

الناظر في كتاب (المختصر) يجد صاحبه تغلب عليه النزعة البصرية؛ فقد وافق البصريين في أغلب المسائل الخلافية الشهيرة التي كانت ترد في الكتاب عرضاً دون أن يصرح بها، ومن ذلك:

١- قوله بفعلية نعم وبئس[٤٨]، خلافاً للكوفيين القائلين باسميتهما[٤٩].

٢- قوله بفعلية (أفعل) في التعجب[٥٠]، وهو ما يخالف رأي الكوفيين الذين قالوا باسميته[٥١].

٣- ذهابه إلى أن (إنَّ) وأخواتها تنصب المبتدأ و الخبر[٥٢]، ورأي الكوفيين في هذه المسألة: أن الخبر باقٍ على حاله قبل دخول (إنَّ) أو إحدى أخواتها[٥٣].

٤- ذهابه إلى أن (ما) ترفع المبتدأ و تنصب الخبر[٥٤]، ويرى الكوفيون أن الخبر عندهم منصوب على نزع الخافض[٥٥]

أما الكوفيون فلم يوافقهم إلاَّ في النزر اليسير من مسائل الخلاف دون الإشارة إليهم، ومن ذلك:

١- متابعته لهم في ذهابهم إلى أن (كي) هي الناصبة بنفسها للفعل المضارع[٥٦]، وليست (أن) المضمرة وجوباً كما قال بذلك البصريون[٥٧].

٢- موافقته لهم بجعله الأداة (بله) للاستثناء[٥٨]، خلافاً للبصريين القائلين بعدم الاستثناء بها[٥٩].

٣- أخذه بقول الكوفيين في جواز توسط الحال بين عامله غير المتصرف وصاحبه، نحو: هذا قائماً زيد[٦٠]، وهذا غير جائز عند البصريين[٦١].

وهكذا يتضح لنا مما سبق عرضه أنَّ الاتجاه النحويَّ لابن أبي عبَّاد في كتابه (المختصر) لا يختلف مع المذهب البصريِّ في أغلب المسائل.

مكانة الكتاب وأهميته:

يعد كتاب (المختصر في النحو) وثيقة علمية قيمة، وعلامة بارزة في تاريخ المكتبة النحوية اليمنية باعتباره؛من بواكير مصنفات النحو في اليمن، ولا نغالي إذا قلنا إنَّ هذا الكتاب كان له أثرٌ بالغٌ في الانعطاف بالدرس النحوي في اليمن من مرحلة انتقال الأفكار وتدوين ما يدرس من كتب النحو واللغة[٦٢]، إلى بداية مرحلة جديدة يمكن تسميتها بمرحلة بداية التأليف النحوي، لما مثله ظهور هذا الكتاب من خلق حافزٍ قويٍّ لدى علماء اليمن دفعهم إلى ساحة التأليف في مجال النحو، فظهر عدد من المصنفات النحويَّة الخاصة بهم، نذكر منها على سبيل المثال (مختصر كتاب سيبويه في النحو) المعروف بـ (مختصر إبراهيم)[٦٣] وهوابن أخي صاحبنا وتلميذه المتوفى في أوائل المائة الخامسة، و(كشف المشكل في النحو) لعليِّ بن سليمان بن حيدرة (ت ٥٩٩هـ)[٦٤]، و(التهذيب في النحو) لابن

يعيش الصنعاني (ت ٦٨٠هـ)[٦٦] وغيرها من المؤلفات النحوية الخاصة بعلماء اليمن.

وبالإضافة إلى ما سبق يمكن تحديد مكانة هذا الكتاب وأهميته فيما يلي

١- تبنّي فقهاء اليمن له - وهم الذين كان لهم دور كبير في انتقال الأفكار النحوية إلى اليمن مما جعل النحو ينشأ ويترعرع في كنفهم - فصار معتمدهم في تعليم النشء في حلقاتهم التعليمية. يقول الجندي: «إنّ غالب فقهاء اليمن وأنحانها كلٌّ منهم لا يَستفتحُ الاشتغالَ بصناعة النحو إلاّ به»[٦٧].

٢- تميزه بسهولة ألفاظه واقتراب معانيه، وخلوه من التعقيد والحدود المنطقية الجافة، وبعده عن الخوض في المسائل الخلافية، الأمر الذي جعله قاعدة للدرس النحوي في اليمن حتى إن الطالب كان لا يستفتح إلا به[٦٨].

٣- اعتداد كثير من المترجمين لابن أبي عبّاد بهذا الكتاب، وجعله دليلاً على فضل صاحبه وعلمه ومعرفته[٦٩].

٤- اقتران ترجمة كثير من العلماء بأخذهم كتاب المختصر في النحو، ومن ذلك ما ذكره الجندي في ترجمته لمحمد بن يوسف الغيثي (ت ٦٥٤هـ). قال: «ارتحل إلى حراز وأخذ عن أحمد الرعاوي مختصر الحسن.. ثم دهب إلى ريمة فأخذ عن الفقيه الحميري المختصرين: الحسنى والإبراهيمي»[٧٠].

٥- شغف الملك الأشرف إسماعيل (ت ٨٠٣هـ) وجماعة من الأعيان بكتاب (المختصر) قال إسماعيل الأكوع عن الملك الأشرف في أثناء حديثه عن الفقيه النحوي عبد اللطيف الشرجي: «وقرأ عليه مختصر الحسن بن أبي عبّاد، وكان يحضر مجلس القراءة ابنه الملك الناصر أحمد بن الأشرف وجماعة من الأعيان، ولمّا ختم الكتاب أجازه السلطان بجائزة سنيّة»[٧١].

٦- اهتمام العلماء بكتاب (المختصر في النحو) شرحاً ونظماً، ومن ذلك

- شرح المختصر لأبي السعود بن فتح الله (من علماء القرن السابع)[٧٢].
- شرح العلامة علي بن أبي رزين (ت ؟ هـ)[٧٣].
- نظم كتاب (المختصر في النحو) لعبد اللطيف الشرجي (ت ٨٠٣هـ)[٧٤].

المبحث الثاني

مظاهر تأثير جمل الزجاجيّ في مختصر ابن أبي عبّاد

قبل الشروع في الحديث عن مظاهر تأثر مختصر ابن أبي عبَّاد بجمل الزجاجيّ يحسن بنا أن نسجل ابتداء بعض ما تميز به هذا المختصر عن (كتاب الجمل)؛ حتى لا يأتي حديثنا عن مظاهر هذا التأثر طاغياً على شخصية صاحبنا الذي تقرر له سلفاً تلك المكانة العلمية الرفيعة التي تبوأها بين علماء اليمن في عصره، ومنعاً للإطالة نكتفي هنا بإثبات هاتين الميزتين الرئيستين لمختصر ابن أبي عبَّاد:

أولاهما: تجنبه الإكثار من التقسيمات للموضوع الواحد، ومثل هذا نراه واضحاً في (التصغير)؛ إذ جاءت مباحثه مقسمة على بابين هما: (باب التصغير)[75] و(باب تصغير الجمع والمؤنث) خلافاً للزجاجيّ الذي أفرد للتصغير ستة أبواب: باب التصغير، باب تصغير الثلاثي، باب تصغير الرباعي، باب تصغير الخماسي، باب تصغير الظروف، باب تصغير الأسماء المبهمة[76]. وكذا ما نلحظه في نحو (حتى) حيث قسم موضوع بحثه فيها على بابين متباعدين فذكر أولاً (باب حتى في الأسماء)[77] ثم عاد بعد أبواب عدة وخصص لها باباً اخر تحت مسمى (باب من مسائل حتى في الأفعال)[78]، وهو ما تجنبه ابن أبي عبَّاد الذي أجمل مسائل (حتى) في الأسماء والأفعال في باب واحد سماه (باب حتى)[79].

ثانيتهما: أن مختصر ابن أبي عبَّاد جاء مقصوراً على النحو في الغالب الأعم، فجاء عنوانه مطابقاً لمضامينه.

أمَّا الصرف فلم تتعد مباحثه أربعة أبواب، هي: (باب التصغير)، و(باب تصغير الجمع والمؤنث)، و (باب النسب)، و(باب جمع الأيام والشهور)[80]، ولم يتضمن من أبواب الإملاء إلاَّ بابين لهما اتصال مباشر بمسائل النحو والصرف هما: (باب التاءات) و(باب الألفات)[81].

أمَّا كتاب (الجمل في النحو) لأبي القاسم الزجاجيّ فلم يكن عنوانه مقصوراً على

موضوعات النحو بمفهومه الخاص بل شمل النحو بمعناه العام (نحو + صرف + صوت)، كما شمل موضوعات خاصة باللغة والإملاء والخط[82].

وبعد هذا يمكننا القول. إن مختصر ابن أبي عبَّاد لمَّا صار معتمد أهل اليمن بدلا عن جمل الزجاجيّ : فإنه لا يتصور أن مؤلفه قد صرف ذهنه كلياً عن كتاب الجمل، بل من الضروريّ أن يكون قد استفاد منه بشكل أو بآخر.

ونشير هنا إلى أن ابن أبي عبُاد قبل وضع كتابه هذا كان قد تمثل الكيفية نفسها التي وضع من خلالها الزجاجيّ كتابه (الجمل)، وهو ما ذكرناه سابقاً من أن كلاً من صاحبي (الجمل) و(المختصر) قد وضعا كتابيهما في مكة المكرمة، وكانا إذا فرغا من باب طافا أسبوعاً، ودعوا الله أن ينفع بهما قارئهما.

وهذا يعني أن ابن أبي عبُاد قد أدرك أهمية العامل النفسي في إضفاء هالة من الشفافية الروحية على مختصره حتى يقبل عليه المتعلمون ولديهم القناعة نفسها التي تكونت حول كتاب (الجمل) للزجاجيّ وما ترسخ في الأذهان من بركة (الجمل) وأنه ما اشتغل به أحد إلاّ انتفع به في ضوء ما تداولته كتب التراجم.

وقد كان لهذه المقدمة النفسية التي حذا فيها ابن أبي عبُاد حذو الزجاجيّ أثرها البالغ في نفوس دارسي النحو في اليمن، فأقبلوا على هذا المختصر تفاؤلاً بوضعه في الحرم تجاه الكعبة، ودعاء صاحبه لقارئه في أثناء طوافه سبعاً بعد الفراغ من كل باب

وعلى العموم فإن الباحث قد استطاع من خلال النظر في الكتابين أن يحصر مظاهر تأثر مختصر ابن أبي عبُاد بجمل الزجاجي في أربعة مظاهر رئيسة، نوردها على النحو التالي:

المظهر الأول: التأثر بمنهج جمل الزجاجي:

الناظر بتمعن في كتاب (المختصر) يجد أن صاحبه قد اتخذ من كتاب جمل الزجاجيّ دليلا عاماً له، وأن عينيه لم تبارحه في أثناء تبويب هذا الكتاب، فجاءت أبوابه كأنها منزوعة من كتاب (الجمل) بعد أن صرف ابن أبي عباد ذهنه عن بعض أبواب (الجمل) فلم يثبتها في كتابه (المختصر)، وهي المتعلقة بالجوانب الصوتية، والرسم الإملائي: كباب الإمالة

والإدغام، وباب الوقف، وباب الأفعال المهموزة، وباب ما يحذف منه التنوين، فضلاً عن تجنبه الإكثار من التقسيمات للموضوع الواحد – كما ذكرنا سابقاً –.

أما الأبواب التي اقتصر على ذكرها في مختصره فهي التي لها علاقة بمسائل النحو والإعراب، وبعض الأبواب الصرفية التي تناسب تعليم النشء في اليمن.

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه من أن ابن أبي عباد قد اتخذ من كتاب (الجمل) دليلاً عاماً له في منهجه – مجيء بعض عناوين أبواب المختصر موافقاً لعناوين جمل الرجاجيّ دون تغيير يذكر، ومن ذلك:

١– باب الفاعل والمفعول به[٨٣].

٢– باب الحروف التي يرتفع ما بعدها بالابتداء والخبر[٨٤].

٣– باب الحروف التي تنصب الأسماء وترفع الأخبار[٨٥].

٤– باب الحروف التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار[٨٦].

٥– باب الحروف التي تنصب الأفعال المستقبلية[٨٧].

٦– باب ما لم يُسمَّ فاعله[٨٨].

٧– باب اشتغال الفعل عن المفعول بضميره[٨٩].

٨– باب التعجب[٩٠].

٩– باب نعم وبئس[٩١].

١٠– باب مذ ومنذ[٩٢].

١١– باب كم[٩٣].

المظهر الثاني: التشابه في أسلوب الكتابين:

إن التأليف في مجال النحو التعليمي فنٌ لا يجيده إلاَّ قلة من العلماء الحاذقين لمهنة التعليم، ومن هؤلاء أبو القاسم الزجاجيّ: فقد جعل كتابه (الجمل) سبيلاً لتيسير النحو وتقريبه إلى أذهان المتعلمين، وقد سار على نهجه صاحب (كتاب المختصر) أبو محمد الحسن بن أبي عبّاد، فجاء أسلوبه تعليمياً مشابهاً لأسلوب الزجاجيّ في جمله، وأهم أوجه التشابه تتحدد فيما يأتي:

١ - الإكثار من مخاطبة الدارس بنحو قوله: (اعلم) و(تقول) و(قولك) و(إذا قلت) و(فإن شئت) و(فافهم) ونحو ذلك من العبارات الموجهة للدارس.

وللتدليل على ذلك نضع القارئ أمام بعض النصوص المقتبسة من كلا الكتابين

قال الزجاجيّ في (باب حتى) اعلم أن حتى تدخل على الأسماء والأفعال والجمل. فأما عملها في الأفعال، فإن الفعل ينتصب بعدها بإضمار (أن) الخفيفة، كقولك خرجت حتى أقصد زيداً وأما دخولها على الجمل فإنها غير مؤثرة فيها؛ كقولك قام القوم حتى زيدٌ قائم. ترفع (زيد) بالابتداء، و(قائم) خبره.. وأما دخولها على الأسماء المفردة فإن الوجه أن تكون خافضة لها، وربما أجريت مجرى العطف، ولا تقع في كلا الوجهين إلاّ بعد جمع، وذلك قولك قام القوم حتى زيدٍ، ترفع (القوم) بفعْلهمْ، وتخفض (زيداً) بـ(حتى) وإن شئت أجريتها مجرى الواو، فقلت قام القوم حتى زيدٌ، بالرفع كأنك قلت قام القوم وزيدٌ ».

وقال ابن أبي عبّاد في الباب نفسه «اعلم أن (حتى) تدخل على الاسم، والفعل، ومعناها الغاية فإذا وقعت على اسم مفرد كان الاختيار فيما بعدها الخفض. والنصب جائز. تقول ضربت القوم حتى زيدٍ، والمعنى حتى انتهيت إلى زيد فضربته، ولك أن تنصب (زيداً) وتجعلها عاطفة فتقول ضربت القوم حتى زيداً وإن وقعت على جملة لم تعمل فيها شيئاً، تقول ضربت القوم حتى زيدٌ مضروبٌ، فزيد مرفوع بالابتداء، و(مضروب) خبره، ودخلت (حتى) لمعنى الغاية»[٩٥].

وسوف يزداد الأمر وضوحاً في هذا الشأن في أثناء الاستدلال ببعض النصوص المقتبسة من الكتابين فيما تبقى لنا من نقاط أوجه التشابه بين أسلوب الكتابين.

٢ - وضع القارئ أمام عدة حلول للمسألة الواحدة ليختار منها ما يشاء:

قال ابن أبي عبّاد في (باب ما لا ينصرف) «وكل اسمين جعلا اسما واحدا نحو حضرموت، فلك فيه ثلاثة أوجه:

إن شئت أجريته مُجرى ما لا ينصرف، نحو، إبراهيم، وإسماعيل، ونحوهما، تقول هذا حضرموت، ورأيت حضرموت، ومررت بحضرموت.

وإن شئت أضفت الأول إلى الثاني، وأجريت الأول بتصاريف الإعراب، وخفضت

الثاني بالإضافة، إلاَّ أن يكون الثاني مما لا ينصرف فيكون في موضع الجر مفتوحاً، تقول جاء حضرموت، ورأيت حضرموت، ومررت بحضرموت، وإن شئت تركته مفتوحاً على حاله في موضع النصب، والرفع، والجر، كما قالوا: في خمسة عشر»[96].

وهذا هو أحد أساليب الزجاجيّ في كتابه (الجمل)، كان يستخدمه أحيانافي أثناء عرضه للمسائل النحوية.

ومن ذلك ما جاء في (باب الحروف التي تنصب الأفعال المستقبلة) عند حديثه عن (إذن) حيث قال. «وتقول. إذن أُكرمَك، وإذن أُحْسِن إليك. وإذا كان قبل (إذن) حرف عطف، فإن شئت ألغيتها وتركت الفعل مرفوعاً على حاله. وإن شئت نصبت فقلت· فإذن أحسنَ إليك. وإن شئت قلت فإذن أُحْسِنُ إليك. قال الله عز وجل. ﴿وإذاً لا يلبثون خِلافك﴾[97]. و﴿فَإِذاً لا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيراً﴾[98]، وفي بعض المصاحف:

﴿وإذاً لا يَلْبَثُوا خَلْفَك﴾ بالنصب»[99]

٣- لجوء صاحب المختصر إلى إعراب الجمل؛ ليزداد ما يقوله وضوحاً:

قال في (باب التعجب) «إذا تعجبت من الاسم وجئت في أول كلامك بـ (ما) نصبت الاسم المتعجب منه. تقول: ما أحسنَ زيداً، وما أجملَ عمراً.

فـ (ما) في موضع رفع بالابتداء، وهو اسم تام.

و (أحسن): خبره، وهو فعل ماض، وفيه ضمير يعود على (ما)، ونصبت (زيداً) بوقوع الفعل عليه»[100].

ومثل هذا الأسلوب نجده عند الزجاجي الذي كان يكثر من مثل هذا الإعراب، ومن ذلك ما جاء في الباب نفسه، إذ قال «إذا تعجبت من شيء فجعلت في أول كلامك (ما) مع الفعل، فانصب المتعجب منه بوقوع ذلك الفعل عليه. وذلك قوله: ما أَحْسَنَ زيداً.

ما· اسم مبتدأ في موضع رفع، ولكنه مبهم، فلذلك لم يعرب، وهو اسم تام بغير صِلَةٍ، وما بعده خبره.

وأحسنَ: فعل ماضٍ، وفاعله مضمر فيه، وهو ذكر يعود على (ما).

وزيداً: منصوب بوقوع الفعل عليه»[101].

المظهر الثالث: التقارب في طريقة عرض المادة العلمية

سبق أن بينا أن صاحب (المختصر) لم تبارح عينه كتاب (الجمل) للزجاجيّ في كثير من موضوعاته، وقد أثر ذلك في طريقة عرضه للأفكار النحوية، مما جعل بعضها متشابهة إلى حد كبير مع ما يقابلها في جمل الزجاجي.

وللدلالة على ذلك نكتفي هنا بإيراد نصين من بابين اتحد عنوانهما في كل من الكتابين، وذلك على النحو الآتي:

١- من باب الفاعل والمفعول به:

أ- قال الزجاجيّ «الفاعل مرفوع أبداً. والمفعول به إذا ذكر الفاعل فهو منصوب أبداً تقول: قام زيدٌ. قام: فعل ماضٍ، و(زيد) رفع بفعله

وفي التثنية ضرب الزيدان العمْرين، وفي الجمع ضرب الزيدون العمرين وتقول أكرم أخوك أباك، وشرب محمد الماء، وأروى أخاك الماءُ، وركب الفرس عمرو، وكذلك ما أشبهه.

واعلم أن الوجه تقديم الفاعل على المفعول، وقد يجوز تقديم المفعول على الفاعل كما ذكرت لك»[١٠١].

ب- وجاء في المختصر ما نصه «الفاعل رفع أبداً، والمفعول به منصوب أبداً. إذا سميت من فعل به. تقول من ذلك (ضرب زيدٌ عمراً) ف (ضرب) فعل ماضٍ، ورفعت (زيداً)؛ لأنه فاعل، ونصبت (عمراً)؛ لأنه مفعول به.

فإن ثنيت قلت. (ضرب الزيدان العمْرين)، وفي الجمع (ضرب الزيدون العمْرين)، وكذلك (أكرم أخوك أباك) رفعت (الأخ) لأنه فاعل، وعلامة الرفع فيه الواو، ونصبت (أباك) لأنه مفعول به، وعلامة النصب فيه الألف.

وموضع المفعول به بعد الفاعل، فإن قدمته أو وسّطته جاز، تقول من ذلك عمراً ضرب زيد.. وكذلك: ركب الفرسَ أبوك»[١٠٢].

٢- من باب اشتغال الفعل عن المفعول بضميره:

أ- قال الزجاجيّ: «إذا اشتغل الفعل عن المفعول بضميره ارتفع بالابتداء، وصار الفعل خبره؛ كقولك: زيدٌ ضربته. ترفع (زيدا) بالابتداء، و(ضربته) خبره، والهاء عائدة عليه.

وفي التثنية: الزيدان ضربتهما. وفي الجمع: الزيدون ضربتهم

وإن اشتغل عنه الفعل تنصبه بفعل مضمر يدل عليه هذا الظاهر، فتقول: زيداً ضربته، والتقدير: ضربت زيداً ضربته، ولكنه فعل لا يظهر.. والرفع أجود إلا في الاستفهام والأمر، والنهي، والتمني، والجحد، والعرض، والجزاء، فإنه يختار فيها النصب»[١٠٤].

ب- وجاء في المختصر: «تقول من ذلك: زيدٌ ضربته. ترفع (زيداً) بالابتداء، وما بعده خبر عنه، ولك أن تنصب (زيدا) فتقول: زيداً ضربته، وتنصبه على إضمار فعل دل عليه الفعل الظاهر، والمعنى: ضربت زيداً ضربته، والرفع أجود إلاَّ في الأمر، والنهي، والاستفهام، والشرط، والنفي - فالنصب في هذه المعاني أجود؛ لأنهنَّ بالفعل أولى»[١٠٥].

المظهر الرابع: متابعته للزجاجيّ في بعض آرائه واختياراته

لا مجال للشك في أن ابن أبي عبَّاد اليمنيّ قد تأثر في أثناء وضع كتابه (المختصر) بجمل الزجاجي فجاءت بعض آرائه متطابقة مع آراء الزجاجيّ ، ومن ذلك:

١- مجاراته للزجاجي في استخدامه لمصطلح (الحرف) في باب (كان وأخواتها) و(أسماء الشرط) وهذا المصطلح كان يقصد به النحاة في زمن الزجاجي (ت٣٣٧ هـ) وقبله - أكثر من معنى الحرف باعتباره قسماً من أقسام الكلم.

قال في أثناء حديثه عن (كان وأخواتها): «باب الحروف التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار، وهي: كان، وأصبح، وأمسى، وظلَّ، وبات، وأضحى، وصار، وليس، ومازال، ومابرح، ومانفك»[١٠٦].

وقال في أثناء حديثه عن أدوات الشرط: «حروف الشرط: إنْ، ومَنْ، وما، وأيّ، ومهما،

ومتى، ومتى ما، وأين، وأينما، وكيف، وكيفما، وإذ ما، وإذا ما، وحيث، وحيثما، وأنّى، وإلاّ، ولمّا، فهذه الحروف تجزم الأفعال المستقبلة وجوابها»[١٠٧].

٢- متابعته للزجاجيّ وغيره في نصب الاسم بعد (حبذا) على الحال[١٠٨].

٣- موافقته للزجاجيّ في أن كل منادى منصوب إلاّ العلم المفرد، وجعله النكرة المقصودة في عداد المعرف بأل[١٠٩].

٤- مجاراته للزجاجيّ في جعله (إلاّ أن يكون) من أدوات الاستثناء[١١٠].

٥- ارتكازه في تعليله لنصب الحال على رأي الزجاجيّ الذي جعل الحال من باب المفاعيل فقد قال: «اعلم أن الحال لا يكون إلا نكرة، وهو منصوب؛ لأنه مفعول فيه»[١١١].

٦- ذهابه إلى أن (كي) هي الناصبة بنفسها للفعل المضارع، وليست (أن) المضمرة وهذا رأي الكوفيين وتابعهم فيه أبو القاسم الزجاجيّ[١١٢].

الخاتمة

بعد هذه الإلمامة بحياة الحسن بن أبي عبَّاد، وكتابه (المختصر في النحو)، ومظاهر تأثره بجمل الزجاجيّ نخلص إلى ما يلي من نتائج:

أولاً: أن ابن أبي عبَّاد كان يتميز عند أهل اليمن بمكانة علمية كبيرة، وهو الذي يُرْتَحلُ إليه من كلّ قاصٍ ودانٍ، وأن كتابه (المختصر في النحو) دليل فضله وعلمه ومعرفته، مما جعل أهل اليمن يطلقون عليه إمام النحو في عصره ووحيد زمانه.

ثانياً: أن البحث قد رجح تاريخ وفاة ابن أبي عبَّاد في أوائل المائة السادسة بعد أن اضطربت المصادر والمراجع في تحديد سنة وفاته، وبهذا التحديد تثبَّتتْ قناعة الباحث وغيره من أن بداية ازدهار الدرس النحويّ في اليمن كانت مع مطلع القرن السادس الهجريّ.

ثالثاً: أن كتاب (المختصر) يعد وثيقة علمية قيمة، وعلامة بارزة في تاريخ المكتبة النحوية اليمنية، فقد كان له أثر بالغ في الانعطاف بالدرس النحوي في اليمن من مرحلة انتقال الأفكار وتدوين ما يدرس من كتب النحو واللغة إلى بداية مرحلة جديدة يمكن تسميتها بمرحلة بداية التأليف النحويّ.

رابعاً: أن أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن أبي عبَّاد في كتابه (المختصر) لا تتعدى الثلاثة، وهي:

أ- كتاب سيبويه، الذي يعد أهم مكوِّن لأفكاره النحوية، وأن درايته به هي التي ساعدت تلميذه وابن أخيه إبراهيم في وضع مختصر له، نال استحسان أهل اليمن، مما جعله قاعدة للدرس النحوي في مراحله العليا.

ب- كتاب (الكافي في النحو) لأبي جعفر النحَّاس، وقد دلل البحث على ذلك بأمور ثلاثة:

أولها: **شهرة** هذا الكتاب عند أهل اليمن، وهو من الكتب المعتمدة لديهم.

ثانيها: **اشتغال** ابن أبي عبَّاد بهذا الكتاب قراءةً على شيوخه وتدريساً لطلبته، مما حدا بعالم اليمن الكبير يحيى بن أبي الخير المتوفى

سنة ٥٥٨هـ بأخذه عن الفقيه عمر بن إسماعيل المتوفى سنة ٥٥١هـ، وهو أحد تلاميذ ابن أبي عبّاد.

ثالثها: الوقوف على بعض آراء النحّاس التي أخذ بها ابن أبي عبّاد في كتابه (المختصر)

ح- كتاب (الجمل في النحو) للزجاجيّ، يُعد أهم مصدر اعتمد عليه ابن أبي عبّاد على وجه الإطلاق، وهو الذي وضعه نصب عينيه فاستفاد منه في أكثر من اتجاه، وقد حدد البحث مظاهر التأثر به في أربعة مظاهر رئيسة، وهي:

١- التأثر بمنهج جمل الزجاجي.

٢- التشابه في أسلوب الكتابيـن.

٣- التقارب في طريقة عرض المادة العلمية.

٤- متابعة ابن أبي عبّاد للزجاجيّ في بعض آرائه واختياراته.

خامساً: إنَّ أهم ما يميز كتاب (المختصر في النحو) عن جمل الزجاجيّ أمران

الأول: **تجنبه** الإكثار من التقسيمات للموضوع الواحد، وهو ما لم يفعله الزجاجيّ في كتابه (الجمل)، فقد كان يخص الموضوع الواحد بأكثر من باب، بل تشتيته في أبواب متفرقة ومتباعدة.

الثاني: أن ابن أبي عبّاد قصر كتابه على مسائل أبواب النحو في الغالب فجاء عنوان الكتاب مطابقاً لمضامينه، خلافاً لكتاب(الجمل في النحو) للزجاجيّ فلم يكن عنوانه مقصوراً على النحو بمفهومه الخاص بل شمل النحو بمفهومه العام من نحو وصرف وصوت، بالإضافة إلى موضوعات خاصة باللغة والإملاء والخط.

جزى الله ابن أبي عبّاد عن العربية وأهلها خير الجزاء، ونفعنا بعلمه وكتابه (المختصر في النحو)، وجعله في ميزان أعماله يوم لقاه.

الهوامش

(١) مرآة الجنان، ٢/٣٣٢.

(٢) انظر: ترجمته في طبقات الزبيدي ١٢٩، والفهرست ٨٠، ونزهة الألباء ٣٠٦، وإنباه الرواة ٢/١٦٠-١٦١، ومرآة الجنان ٢/٣٣٢، وشذرات الذهب ٢/٣٥٧، وبغية الوعاة ٢/٧٧، ومعجم المؤلفين ٥/١٢٤.

(٣) انظر: حديث الزجاجيّ عن شيوخه في كتابه (الإيضاح في علل النحو) ص ٧٨-٧٩.

(٤) لمزيد من التفصيل في هذا راجع (المدرسة البغدادية في تاريخ النحو العربي د.محمود حسني ص ٢٤٦-٢٥٦).

(٥) الجمل ص٢٠٠، همع الهوامع ١ / ١٣٠ .

(٦) الجمل ص ٢٣٠.

(٧) الجمل ص٣٠٤، همع الهوامع ١ / ١٤٤.

(٨) همع الهوامع ١ / ٢٣٦.

(٩) الجمل ص ١٤٧، همع الهوامع ١ / ١٧٢.

(١٠) سورة المسد آية (٤).

(١١) شرح الكافية للرضي ١/٣١٦.

(١٢) الجمل ٣١.

(١٣) انظر. إنباه الرواة ٢/١٦١، ووفيات الأعيان ٢/٣١٧، وبغية الوعاة ٢/٧٧.

(١٤) إنباه الرواة ٢/١٦١.

(١٥) مرآة الجنان ٢/٣٣٢.

(١٦) النحو العربي: العلة النحوية، نشأتها وتطورها. د. مازن المبارك ١٠٥.

(١٧) المصدر السابق ١٠٦.

(١٨) مقدمة تحقيق الجمل ١٨-١٩.

(١٩) معجم الأدباء ٨/٥٣-٥٤.وفي الوافي بالوفيات ١١ /٤٠٠: « ابن أبي عبادة اليمنيّ »

(٢٠) مطلع البدور ومجمع البحور لابن أبي الرجال ق ٢٥١ (مخطوط) نقلاً عن قسم دراسة المختصر ص ٦.

(٢١) طبقات فقهاء اليمن لابن سمرة الجعدي ١١٤.

(٢٢) السلوك للجندي ١/٢٨٧، والبغية ٢/٥٠٠.

(٢٣) إنباه الرواة ١/٢٩٠.

(٢٤) معجم الأدباء ٨/٥٣، والوافي بالوفيات ١١/٤٠٠.

(٢٥) طبقات فقهاء اليمن ١١٤.

(٢٦) العطايا السنية والمواهب الهنية في المناقب اليمنية للسلطان الأفضل ق ١٦ (مخطوط) نقلاًعن قسم دراسة المختصر ص٧.

(٢٧) مطلع البدور ق ٢٥١ (مخطوط) نقلاً عن قسم دراسة المختصر ص ٧.

(٢٨) معجم الأدباء ٨/٥٣-٥٤، والوافي بالوفيات ١١/٤٠٠.

(٢٩) العطايا السنية ق ١٦ (مخطوط) نقلاً عن قسم دراسة المختصر ص ٩.

(٣٠) السلوك ١/٢٨٧

(٣١) البغية ١/٥٠٠.

(٣٢) مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، عبدالله محمد الحبشي ٣٦٩.

(٣٣) السلوك ١/٢٨٧.

(٣٤) هدية العارفين ١/١٠.

(٣٥) معجم الأدباء ٨/٥٤، وانظر الوافي بالوفيات ١١/٤٠٠، وإنباه الرواة ١/٢٩٠.

(٣٦) طبقات فقهاء اليمن ١١٤.

(٣٧) قسم الدراسة ص ٧.

(٣٨) السلوك ١/٣٣٦.

(٣٩) العطايا السنية ق ٣ (نقلاً عن قسم دراسة المختصر ص ٩)

(٤٠) المختصر ٦٨.

(٤١) الجمل ٩٨

(٤٢) مصادر الفكر ٣٦٩

(٤٣) طبقات فقهاء اليمن ١٦٣-١٦٤.

(٤٤) المختصر ٣٢

(٤٥) انظر شرح المفصل لابن يعيش ٢/١٢٨، والمغني لابن هشام ٤٣٩.

(٤٦) المختصر ٧٧

(٤٧) انظر ارتشاف الضرب لأبي حيّان ٢/٣٢٨.

(٤٨) المختصر ٩٣

(٤٩) الإنصاف ١/٩٧

(٥٠) المختصر ٥٧.

(٥١) الإنصاف ١/١٢٦

(٥٢) المختصر ٢٨.

(٥٣) الإنصاف ١/١٧٦

(٥٤) المختصر ٥٥.

(٥٥) شرح المفصل لابن يعيش ١/١٠٨.

(٥٦) المختصر ٤١.

(٥٧) المغني ٢٤١

(٥٨) المختصر ٧٥، ٧٧.

(٥٩) ارتشاف الضرب ٢/٣٢٨.

(٦٠) المختصر ١٠٢.

(٦١) ارتشاف الضرب ٢/٣٥٢.

(٦٢) انظر في هذا: نشأة الدراسات النحوية واللغوية في اليمن وتطورها. د. هادي مطر ٦٠، ٧٣.

(٦٣) بغية الوعاة ١/٣٥، ومصادر الفكر ٣٧.

(٦٤) بغية الوعاة ٢/١٦٨، ومصادر الفكر ٣٧٠

(٦٥) مصادر الفكر ٣٧٣، ومعجم المؤلفين ١٠/٣٠٧.

(٦٦) يراجع مصادر الفكر ٣٦٩ وما بعده.

(٦٧) السلوك ١/٢٨٧.

(٦٨) مصادر الفكر ٣٦٩.

(٦٩) يراجع في هذا: طبقات فقهاء اليمن ١١٤، والسلوك ١/٢٨٧، وبغية الوعاة ٢/٥٠٠، وروضات الجنات في أحوال العلماء والسادات للخوانساري الأصبهاني ٣/٢٣٦.

(٧٠) السلوك ٢/٢٨٦، ٢٨٧.

(٧١) المدارس الإسلامية في اليمن، القاضي إسماعيل بن علي الأكوع ٣٦-٣٧.

(٧٢) مصادر الفكر ٣٧٢.

(٧٣) المختصر قسم التحقيق ص ٥٢.

(٧٤) كشف الظنون ١/١٦٣١، والأعلام ٤/٨٥، والمدارس الإسلامية في اليمن ٣٦، ٣٧، ومصادر الفكر ٣٧٦.

(٧٥) المختصر ١٣٤، ١٣٧.

(٧٦) راجع الجمل ٢٤٥-٢٥١.

(٧٧) الجمل ٦٦.

(٧٨) المصدر نفسه ١٩١.

(٧٩) المختصر ص ١٤٦

(٨٠) المختصر ١٣٤، ١٣٧، ١٤١، ١٦١.

(٨١) المختصر ١٧، ١١٥.

(٨٢) راجع مقدمة تحقيق كتاب الجمل ص ٢٠-٢١.

(٨٣) الجمل ١٠، والمختصر ١٤.

(٨٤) الجمل ٣٠٢، والمختصر ٢٥.

(٨٥) الجمل ٥١، والمختصر ٢٨.

(٨٦) الجمل ٤١، والمختصر ٣.

(٨٧) الجمل ١٨٢، والمختصر ٤١.

(٨٨) الجمل ٤٦، والمختصر ٤٤.

(٨٩) الجمل ٣٩، والمختصر ١٢٠.

(٩٠) الجمل ٩٩، والمختصر ٥٧.

(٩١) الجمل ١٠٨، والمختصر ٩٣.

(٩٢) الجمل ١٣٩، والمختصر ١٤٨.

(٩٣) الجمل ١٣٤، والمختصر ٩٦.

(٩٤) الجمل ٦٦-٦٧.

(٩٥) المختصر ١٤٦

(٩٦) المختصر ١١٣.

(٩٧) سورة الإسراء آية (٧٦)

(٩٨) سورة النساء آية (٥٣).

(٩٩) الجمل ١٨٣

(١٠٠) المختصر ٥٧.

(١٠١) الجمل ٩٩

(١٠٢) الجمل ١٠

(١٠٣) المختصر ١٤-١٥.

(١٠٤) الجمل ٣٩

(١٠٥) المختصر ١٢٠.

(١٠٦) المختصر ٣٠، وانظر الجمل للزجاجيّ ٤١.

(١٠٧) المختصر ٣٧-٣٨، وانظر الجمل للزجاجي ٢١١.

(١٠٨) المختصر ٩٤-٩٥، وانظر الجمل للزجاجي ١١٠.

(١٠٩) المختصر ٧٩، وانظر الجمل للزجاجي ١٥٣.

(١١٠) المختصر ٧٦، وانظر الجمل للزجاجيّ ٢٣٠.

(١١١) المختصر ١٠٣، وانظر الجمل للزجاجيّ ٣١٦.

(١١٢) انظر المختصر ص ٤١-٤٢، والجمل ١٨٣، ١٨٤.

قائمة المصادر والمراجع

● **الأكوع:** القاضي إسماعيل بن علي .

- المدارس الإسلامية في اليمن، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

● **الأنباري:** أبو البركات عبد الرحمن بن محمد.

- الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الرابعة ١٩٦١ م.

- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة المدني بالقاهرة ١٩٦٧ م .

● **البغدادي:** إسماعيل باشا.

- هدية العارفين بأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع تركيا ١٩٥١ م.

● **الجعدي:** عمر بن سمرة.

- طبقات فقهاء اليمن، تحقيق فؤاد السيد، طبع دار القلم، بيروت (بدون).

● **الجَندي:** أبو عبدالله بهاء الدين بن محمد.

السلوك في طبقات العلماء والملوك، تحقيق محمد بن علي الأكوع، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م

● **حاجي خليفة:** مصطفى بن عبد الله.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، استانبول ١٣٦٢ هـ - ١٩٤٣ م.

● **الحبشي:** عبد الله بن محمد.

- مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

● **الحموي:** أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله

معجم الأدباء، إرشاد الأريب الى معرفة الأديب، مراجعة وزارة المعارف العمومية، مكتبة عيسى الحلبي وشركاه بمصر (بدون).

● **أبو حيان:** محمد بن يوسف.

ارتشاف الضَرب من لسان العرب، تحقيق الدكتور مصطفى النماس، مطبعة المدني بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٤، ١٤٠٨، ١٤٠٩ هـ.

● **ابن خلكان:** أحمد بن محمد.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دارصادر بيروت(بدون).

● **الخوانساري:** محمد باقر الموسوي

- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، طبع دار المعرفة، بيروت الطبعةالثانية (بدون).

● الرضي الاسترباذي، محمد بن الحسن.

- شرح الكافية لابن الحاجب، طبع دار الكتب العلمية، بيروت (بدون).

● **الزُبيدي:** محمد بن الحسن.

طبقات اللغويين والنحويين، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الخامسة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

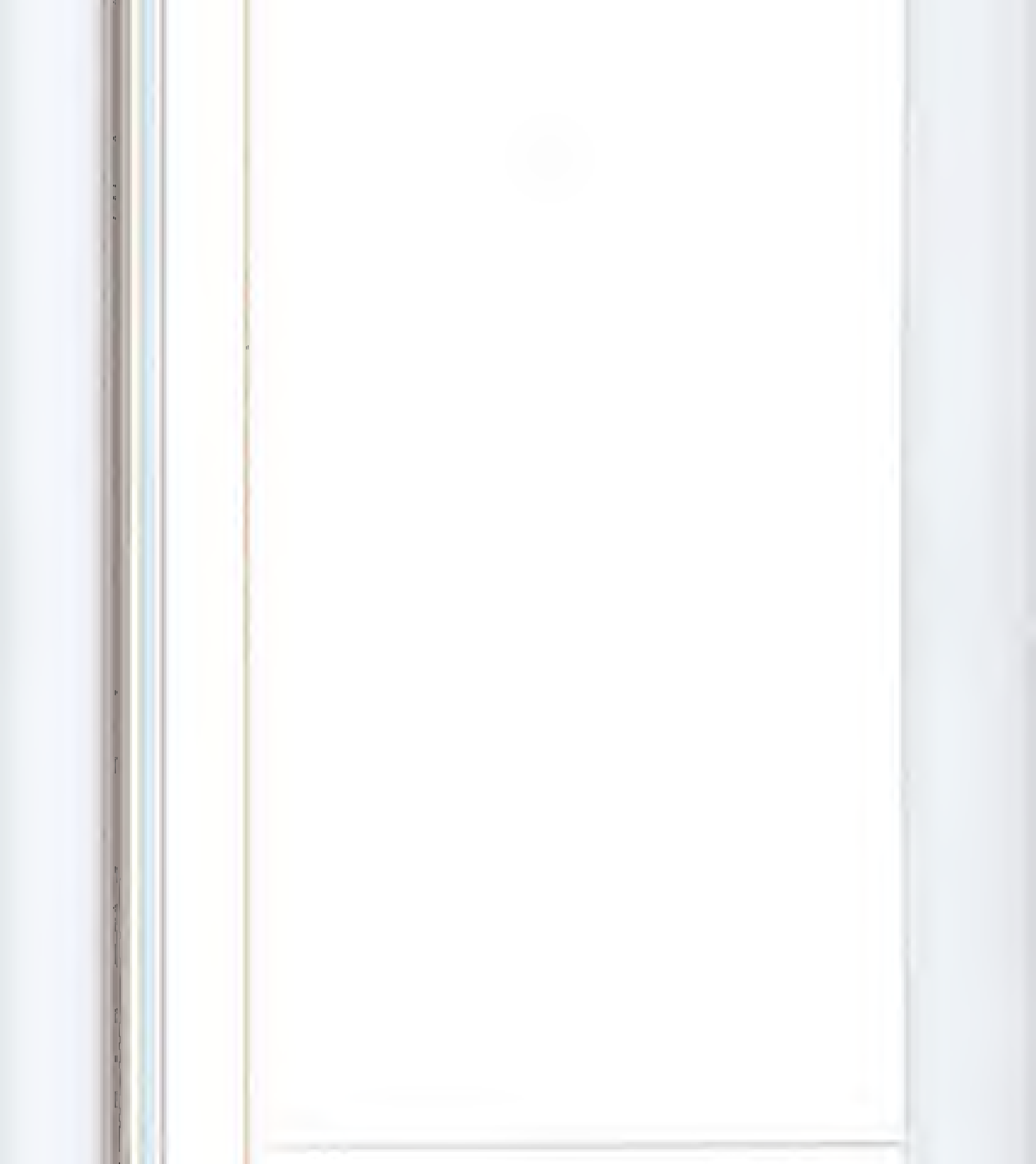
● **الزجاجي**: أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق.
- الإيضاح في علل النحو، تحقيق الدكتور مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- كتاب الجمل في النحو، تحقيق علي توفيق الحمد، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤١٧ هـ -١٩٩٦م
● **الزركلي**: خير الدين
- الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة العاشرة ١٩٩٢ م.
● **السيوطي**: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، مصر، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ -١٩٨٤ م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ.
● **الصفدي**: خليل بن أيبك.
- الوافي بالوفيات، إصدار جمعية المستشرقين الألمانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.
● **ابن عبّاد**: أبو محمد الحسن بن إسحاق.
- المختصر في النحو، تحقيق ودراسة رسالة ماجستير مقدمة من الباحث حميد أحمد إبراهيم، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م.
● **ابن العماد**: أحمد بن محمد.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مطبعة القدسي بالقاهرة ١٣٥١هـ.
● **القفطي**: **جمال الدين علي بن يوسف.**
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي بالقاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ -١٩٨٩ م
● **كحالة**: عمر رضا
- معجم المؤلفين، مطبعة الترقي بدمشق ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨ م
● **المبارك**: مازن.
- النحو العربي العلة النحوية، نشأتها وتطورها، مطبعة المدني بالقاهرة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م.
● **محمود حسني محمود.**
- المدرسة البغدادية في تاريخ النحو العربي، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ -١٩٨٦ م.
● **ابن النديم**: محمد بن إسحاق
- الفهرست، مطبعة الاستقامة بالقاهرة (بدون)
● **ابن هشام**: جمال الدين عبدالله بن يوسف.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق الدكتور مازن المبارك، ومحمد علي حمدالله، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٢ م.
● **الهلالي**: هادي عطية مطر.
- نشأة الدراسات النحوية واللغوية في اليمن وتطورها، جامعة البصرة، مركز دراسات الخليج العربي ١٩٨٤ م
● **اليافعي**: عبدالله بن أسعد.
- مرآة الجنان، طبعة حيدر أباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى ١٣٣٧هـ.
● **ابن يعيش**: موفق الدين يعيش بن علي.
- شرح المفصل للزمخشري، طبع عالم الكتب، بيروت (بدون)

Abstract

The Abridged in Grammar and the Signs of its Effects in Gamal Al-Zagagi on Ibn Abad Alyamani

Dr. Abdu Muraish

The research entitled: (المختصر في النحو ومظاهر تأثره بجمل الزجاجي لابن أبي عباد اليمني) consists of an introduction, preface, two sections and a conclusion. The preface consists of a brief sketch of Al-Zugagi and his book Algamel. Section one consists of introducing Ibn Abi Abbad and emphasizing his intellectual position and the contents of Al-Muktasar, his methodology, sources, and its significance as an important document. Ibn Abi Abbad is a prominent figure in the Yemeni grammatical library since he founded the beginning stage of documenting grammar in Yemen, after being accredited as a fund, a treasure for grammar lesson since the age of its author. The second section focuses on the aspects of the effect of Gamel al-Zugagi on Mukhtasar Ibn Ibi Abbad in relation to methodology, style, and the way of portraying the scientific data and following the choice of opinions. The conclusion consists of the important results and points which the research brought about.



الرؤية والفن في هاشميات الكميت

((دراسة نصيّة))

د. أمل طاهر نصير*

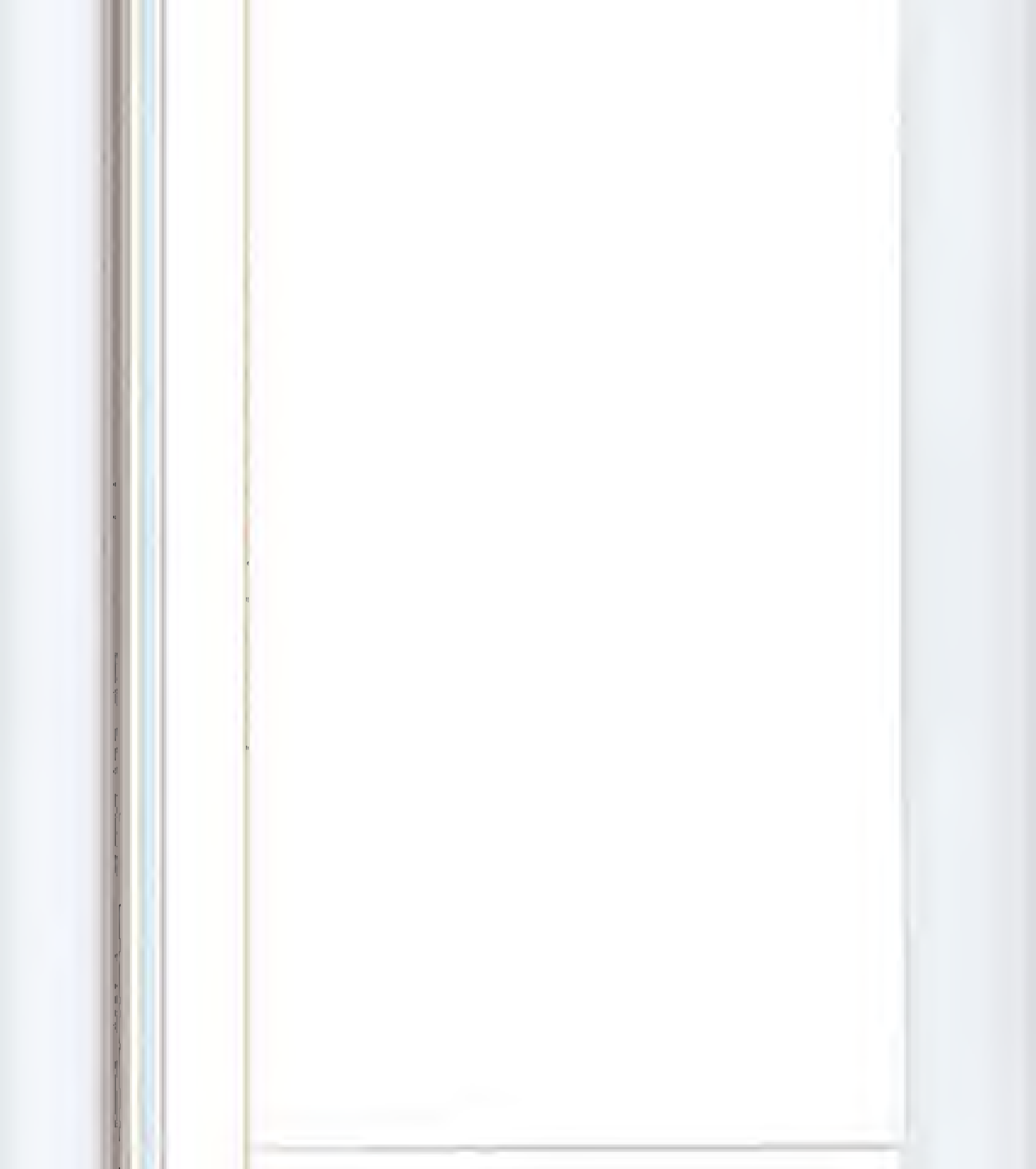
* أستاذ الأدب الأموي والإسلامي المشارك - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي



ملخص البحث:

يهدف هذا البحث للكشف عن رؤية الكميت وفنه من خلال هاشمياته، ولتحقيق ذلك عمدت إلى هاشمياته، فدرستها دراسة نصيّة من خلال الأنا واللاآخر، والجدل والحجاج، والزمان والمكان، والتكرار، والتضاد، والمفارقة.

لقد خلصت إلى أنّ الكميت كان ناطقاً إعلامياً باسم الحزب الشيعي، والفرقة الزيدية خاصة فعبّر عن رؤيته السياسية خير تعبير مستفيداً من نشاط العلوم العقلية في العراق آنذاك، لقد كان محبّاً للهاشميين حباً كبيراً كارهاً لخصومهم الأمويين كرهاً يعادله. وقد أكدّ هذا من خلال حديثه عن كرهه لزمان حكم الأمويين، ورفضه لفكرة الطلل، وكل ما يمكن أن يشغله عن حبّه للهاشميين، وقد اعتمد على أساليب بارزة شرح من خلالها مواقفه السابقة منها: التكرار الذي جاء منسجماً انسجاماً تاماً مع حالته النفسية وشعوره بالانفصال عن الزمان والمكان، وأسلوب التضاد الذي جاء هو الاخر معبّرا عن حالة الصراع الكبير التي كان يعيشها الشاعر في ظل الصراع على الخلافة، وقد اعتنى بأسلوب المفارقة التي جاءت لتصوّر كثيراً من المتناقضات التي كان يعيشها بعض الرعية في حياتهم وتعاملهم مع الغير، كما صوّرت تناقض الخلفاء في أقوالهم وأفعالهم مازجاً بعضها بالسخرية والتهكم.



تمهيد

تُعدّ الهاشميات من أوضح ألوان الأدب السياسي في العصر الأموي، فالسياسة بالمعنى اللغوي من ساس الأمور أي دبّرها وقام بإصلاحها، وساس الناس تولّى رياستهم وقيادتهم،[١] فالكلمة تشيرإلى أسلوب الحكم وطريقته، ولما كانت السياسة في العصر الأموي منوطة بالخلافة، فهذا يعني أنّ المقصود بالسياسة في هذا العصر هو كل ما له علاقة بشؤون الخلافة من إدارة أمور الرعية في عقيدتهم ومعاشهم، بَدْءًا من اختيار الخليفة ومبايعته، ومرورا بالكيفية التي يتعاطى بها الخليفة المبايع أمور الحكم من عدل، ونزاهة، وأمانة، وتطبيق للشريعة، والحفاظ على حقوق الرعية، وعلى مصالح الدولة في الداخل والخارج، فالسياسة هي فن الحكم.[٢]

أما الأدب السياسي، فهو كل فن مقول أو مكتوب يتعلق بأمور الحكم من حيث تأييده أو معارضته أو نقده، وذلك من خلال بحث شكل العلاقة بين الخليفة والرعية، أو بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى.

ظهرت في العصر الإسلامي آراء سياسية مختلفة حول من الأحق أو الأجدر بالخلافة، وفي أي البيوت يجب أن تكون، إلى غير ذلك من الأمورالخلافية التي دارت حول الخلافة الإسلامية: فتبلورعن ذلك عدد من الأحزاب السياسية هي: الحزب الأموي والحزب الشيعي والحزب الخارجي والحزب الزبيري، فأما الأول، فكان حزب الدولة، وأما الثلاثة الأُخَر فكانت أحزابا معارضة له. وجميع هذه الأحزاب كان لها شعراء يمثّلونها وينافحون عنها، وعن مبادئها بحيث أعطى شعراء هذه الأحزاب صورة واضحة للمشهد السياسي في هذا العصر، ومن هؤلاء شاعر الشيعة الأول الكميت بن زيد الأسدي.

لقد اختلف الدارسون حول تحديد الزمن الذي ظهر فيه الشيعة، فمنهم من ردّه إلى يوم السقيفة، ومنهم من جعله قبل ذلك بكثير، ومنهم من ذهب إلى أنّ الشيعة لم تظهر إلا في عهد علي بن أبي طالب، أما مصطلح الشيعة بمعناه المذهبي، فلم يعرف إلا بعد هذا الزمان بكثير، ولعلّ هذه الكلمة لم تظهر مضافة إلى علي إلا بعد وقوع الفتنة، ولم تدلّ على معناها المعروف عند الفقهاء والمتكلمين إلابعد مقتل علي ونزول ابنه الحسن عن الخلافة لمعاوية[٣] وأياً كان زمان ظهورها، فهي تعني الذين شايعوا عليا على الخصوص، وقالوا

بإمامته وخلافته نصّا ووصية إما جليّا أو خفيّا، واعتقدوا أنّ الإمامة لاتخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره [٦] فالشيعة إذاً هم أتباع علي الذين يرون أنه وأبناءه من بعده الأحق بخلافة المسلمين.

والعرب هم أصحاب هذا المذهب، وقد نقلوه إلى العراق، فلاقى هناك رواجا كبيرا ربما لتشابه بعض أفكاره مع بعض الأفكار الفارسية، إضافة إلى أنّ الحسين بن علي تزوج من ابنة يزدجرد اخر أكاسرة الفرس[٦]، وبالتالي رأى الفرس فيه وفي أبنائه ورثة للعرش الفارسي، ولعل هذه الأسباب تفسّر لماذا كان الفرس أكثر العناصر الأجنبية التي دخلت في الحزب الشيعي؛ مما أدى إلى تأثير واضح للأفكار الفارسية فيه.

أما شعر الشيعة، فيرجع ظهوره إلى ما قبل ظهور الحزب بأفكاره ومعتقداته بسنوات طويلة منذ يوم السقيفة إذ عبّر بعض الشعراء عن حبهم لبني هاشم عامّة، ولعلي خاصة وبالتالي عبّروا عن قناعتهم في حقّه بخلافة المسلمين بعد الرسول محمد ﷺ.

تدور عقيدة الشيعة في أصولها على فكرة الإمام والإمامة، وقد انقسمت الشيع إلى خمس فرق هي الكيسانية والإسماعيلية والإمامية والغلاة والزيدية والأخيرة كانت أكثر هذه الفرق اعتدالا[٧]، وإليها ينتمي الكميت بن زيد الأسدي صاحب الهاشميات.

والكميت هو أحد أشهر زعماء الحركة الإعلامية ضد الدولة الأموية، من شعراء الكوفة، ولد عام ٦٠ هـ، وتوفي عام ١٢٠هـ، من قبيلة أسد المضرية المشهورة بتشيّعها، شاعر مقدّم، عالم بلغات العرب، خبير بأيامها، من شعراء مضر وألسنتها المتعصبين على القحطانية المقارعين لشعرائهم، العلماء بالمثالب والأيام المفاخرين بها.[٨] عمل في مهنة التعليم، فقد كان معلما يعلّم التلاميذ في مسجد الكوفة.[٨] وقد كان الكميت ملمّا بفنون الثقافة المختلفة من معرفة بالفقه والحديث والنجوم، وأيام العرب وأنسابها، كان شيعياً على مذهب قبيلته ومدينته، زيدياً على مذهب زيد بن علي، وكان زيد يتتلمذ لواصل بن عطاء زعيم المعتزلة آنذاك، ومن هنا كان معظم الزيدية متأثرين بالمعتزلة، ومنهم الكميت الذي اكتسب صفاتها من مثل المحاجّة العقلية، والجدال، والحوار، واستخدام المنطق والاستدلال على ما ينتحلونه من أفكار وآراء، فضلاً عن اتصاله بالفقه الحنفي الذي كان عاملاً اخر من عوامل

هذا الاتجاه العقلي، فقد تأثر بطريقتهم في القياس، وبمذهبهم العقلي في مناقشة المسائل، والوصول إلى الفروع من الأصول[9].

كانت الكوفة في هذا الوقت ذات تيارات فكرية متعددة في مجال الثقافة المختلفة المعروفة مما أثّر في فكر الكميت وشعره خاصة في الهاشميات: وهي مجموعة من القصائد نظمها الكميت في حب بني هاشم، والدفاع عن حقّهم في الخلافة معرّضا بخصومهم الأمويين الذين اغتصبوا الخلافة من أصحابها الشرعيين- كما يراهم الكميت- علما بأنّه كان قد وفد على بني أمية قبل خلافة هشام بن عبد الملك، وولاية خالد القسري على العراق، وهذا يعني أنّ تشيّعه اكتمل بعد ولاية خالد القسري سنة خمس ومئة[10].

كانت الهاشميات من أهم آثار تشيّع الكميت، بل هي تعبير عن التزامه الكامل للهاشميين، أوضح من خلالها رؤيته السياسية، فقد جاءت تعبيراً عن المذهب الشيعي في صورته العامة والمذهب الزيدي بصورة خاصة[11] إذ كان الكميت أول شاعر خصص لنظرية عقائدية مجموعة من قصائده لقبت بلقب يدل على غايته أو منزعه[12] مستفيدا من ثقافته الكلامية المعتزلية في إثبات حق الهاشميين، وتفنيد كل ما جاء به الأمويون من محاولات الدفاع عن استيلائهم على الخلافة، وقد كانت الهاشميات، وكذلك الكميت مثار جدل واسع في الماضي إذ اختلف النقاد حول شعره خاصة الهاشميات فرآها بعضهم أقرب إلى الخطب منها إلى الشعر، وذلك لابتعاد أسلوبها عمّا تعودته العرب في شعرها، إذ لم يألفوا هذا النمط من الشعر، فهو يصدرعن ذوق جديد لم تعرفه العربية من قبل، حيث إنه لا يعبّر عن الشعور والعواطف فقط، وإنما يعبّر عن الفكر، وهو من هذه الناحية يعكس ما أصاب العقل العربي من تطور في العصر الأموي خاصة في العراق، فقد كان الكميت في هاشمياته خاصّة يقصر نفسه وشعره على نظام فكري معين تميّز به عن شعراء عصره.

وقد لاحظ القدماء ما أدخله الكميت إلى الشعر العربي من جديد فقال الجاحظ: إنّ الكميت أول من دلّ الشيعة على طريق الاحتجاج، وقد قال عنه أبوعبيدة في إشارة واضحة إلى مكانته: (لولم يكن لبني أسد منقبة غير الكميت لكفاهم، وقال أبو عكرمة الضبي: لولا شعر الكميت لم يكن للغة ترجمان ولا للبيان بيان[13] وقيل في معرض الجدل حول شعره إنّه خطيب لا شاعر[14]، ولما سئل بشار بن برد عنه قال: إنه ليس بشاعر[15]، واتهمه الجاحظ

بأنه كان شيعياً من الغالية ولا عجب في الآراء المتناقضة في شعر الكميت ذلك أنه اختلف عن غيره من الشعراء، وبالتالي فإنّه سيكون مثار خلاف وجدل كما هو الحال مع أبي تمام والمتنبي وغيرهما ممن خالفوا الذوق العربي في فنهم أو سلوكهم مقارنة بما كان الحال عليه في زمانهم. فقد سلك الكميت طريقا بكرا لم يسلكه أحد من قبل إذ تميّز شعره عن شعر معاصريه أو الموروث بما توافر له من منابع عقلية جديدة خاصة بعصره لذا فقد فارق الصياغة الشعورية التقليدية الى صياغة فكرية جديدة مستفيدا من كل مظاهر تطوّر الفكر العربي الذي جعل من العقل الركيزة الأولى المعتمدة على البحث والاستدلال، والفيصل في الحكم على الأمور.

والزيدية إحدى أهم فرق الشيعة تنسب إلى زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي الذي تتلمذ لواصل بن عطاء زعيم المعتزلة، مما جعله هو وأتباعه ومنهم الكميت يتأثرون بالفكر المعتزلي الذي يقوم بالدرجة الأولى على الفكر العقلي والاستدلال المنطقي، كما أنّ هذه الفرقة تميّزت بالاعتدال، والبعد عن الغلو، وهم يرون أنّ الامام يجب أن يكون فاطميا من العلماء الشجعان الأنقياء عن طريق اختيار أصحاب الرأي من الأمة لا عن طريق الوصية، ولم يغالوا في تقدير الإمام كما غالت بعض فرق الشيعة المتشددة، فهم لا يضفون على أئمتهم خصائص روحية تميّزهم عن البشر، كما أنهم لم ينكروا خلافة أبي بكر وعمر، ولم يكفروهما، وذلك لأنهم يؤمنون بإمامة المفضول مع وجود الأفضل

بعد هذا التعريف بالكميت وفرقة الزيدية سأقوم ببحث رؤية الكميت وفنّه في هاشمياته معتمدة على النص الشعري الكميتي لأنّ النص هو الأساس في عملية النقد، وذلك من خلال المحاور التالية[17]:

أولا – الأنا والآخر.

ثانيا – الجدل والحجاج.

ثالثا – الزمان والمكان.

رابعا – التكرار

خامسا – التضاد

سادسا – المفارقة.

الأنا والآخر:

يتمحور الأنا في هاشميات الكميت حول ذات الشاعر المحبة لآل البيت المدافعة عنهم بكل ما تملك من علم وشعر ومنطق من جهة، والكارهة لأعدائهم المتصدية لهم أيضا بكل ما تملك من قوة الكلمة والمنطق من جهة أخرى، موضحة من خلال ذلك مدى ما لحقه من أذى من الاخر سواء أكان من السلطان أم من العامة. قال مخاطباً ومستنكراً الذين يلومونه على حبّ ال البيت منبّها إياهم على خطأ موقفهم ومتسائلا لماذا يُتخذ منه موقف العداء واللوم والتعنيف وكأنه قد قام بعمل عظيم؟:

إلى النفرِ البيضِ الذين بحبهم	إلى الله فيما نابني أتقرّبُ
بني هاشم رهطِ النبي فإنني	بهم ولهم أرضى مرارا وأغضبُ
خفضتُ لهم مني جناحيَّ مودةٍ	إلى كنفٍ عطفاه أهلٌ ومرحبُ
فَيَا مُوقِداً نَاراً لغيرك ضوءُها	وَيَا حاطِباً في غير حَبْلِكَ تَحْطِبُ
ألم ترني من حب آلِ محمدٍ	أروح وأغدو خائفا أترقبُ
كأنّي جانٍ مُحْدِثٌ وكأنّما	بِهِم يُتَّقَى من خَشْيَةِ العُرّ أجْرَبُ
على أيِّ جُرْمٍ أمْ بأيّة سيرةٍ	أُعَنَّفُ في تَقْرِيظِهِم وَأُونَّبُ[٩٨]

إنّ الشاعر من خلال حديثه عن موقفه الذاتي من الهاشميين والفرق الأخرى خاصة الأمويين يوازن بين نتائج موقفه وموقف الآخرين، فهو في موقفه يعمل في سبيل اخرته فهو يعلن أنّ غايته وحبّه لبني هاشم ليس لأي منفعة او غاية دنيوية، وإنما هو حبّ في الله تعالى[١٠٠] لأنّه يرى في موقفه المؤيد لبني هاشم موقفاً إيجابياً يؤجر عليه على الصعيد الديني في حين أنّ الاخرين لايستفيدون شيئا، بل هم يخسرون كثيرا، فهم كمن يضيء نارا ليهتدي به غيره، هذا فضلاً عن أنّه صاحب موقف يعتدّ به، فهو يقف إلى جانب أصحاب الحقّ ورثة الرسول ﷺ في وجه الأمويين الذين سلبوهم حقّهم، وقتلوا من قتلوا منهم، والذين لم يراعوا فيهم أو في بقية الرعية إلاً ولا ذمّة.

كان الكميت لا يُترك وهذا الحب الكبير الذي كان خالصا لوجه الله، بل إنّ الفرق

الأخرى المعادية للشيعة أو المنافسة لها كانت تنظر إليه بعين الشكّ والريبة، فكان يُعاب ويُذمّ ويُشتم . قال:

وكُنْتُ لَهُمْ مِن هؤلاك وهؤلا ... مُجِنّاً على أنّي أُذَمُ وأُقْصَبُ

وأُرمى وأرمي بالعداوة أهْلَها ... وإني لأوذى فيهُم وأُؤنّبُ

فَقُل للذي في ظلّ عَمْياء جَوْنةٍ ... يرى الجوْرَ عدلاً أيْنَ لا أيْنَ تَذْهبُ

بأي كتابٍ أمْ بأية سُنّةٍ ... ترى حُبهم عاراً عليّ وتَحْسبُ

وقد لا يقف الأمر عند حدّ اللوم والشتم ، بل يصل إلى حد التعنيف مما جعله في عجب من أمرهم إذ كيف يلام على موقفه المناصر لال بيت الرسول ﷺ الدين داقوا القتل والتنكيل من بني أمية وغيرهم ممن وقفوا موقف عداء من الهاشميين، فالأصل أن يستهجن الموقف المناصر لبني أمية الذين ظلموا الرعية، وقتلوا من قتلوا منها، وهذه مفارقة كبرى أن يُنصر الظالم، ويُمدح المناصر له، ويذم من يقف إلى جانب المظلوم خاصة إذا كان هذا المظلوم من عترة نبيهم، وصاحب الرسالة التي أخرجتهم من الباطل إلى الحقّ، وكذلك تبدو المفارقة الأخرى في رؤيتهم الظلم عدلاً حيث يتضح اختلال الموازين في هذا المجال بصورة كبيرة، وهو يحاججهم في دينهم الذي يؤمنون به ليثبت عليهم الحجة، فيسألهم إن جاء في القرآن الكريم أو الحديث الشريف ما يشير إلى أنّ حبّ الهاشميين عار، ومناصرتهم ذنب؟

ولعلّ بروز هذا الموقف بين الشاعر والاخر ناتج عن كون الشاعر ملتزماً إلى حدّ كبير في مدحه للهاشميين بما يعتنقه من أفكار، وبالتالي فإنّ خصومه يفنّدون ما يقوله، ويتعصبون عليه؛ لأنهم يرونه متطرفاً في موقفه في حين لايشعر هو بهذا التطرف، ولا يعترف به، بل لا يرى إلا تطرفهم هم. قال:

يُشيرُون بالأيدي إليّ وقولُهُم ... ألا خاب هذا والمُشيرون أخْيبُ

فطائفةٌ قد أكْفرتْني بحُبكُم ... وطائفةٌ قالُوا مُسيءٌ ومُذْنبُ

فما ساءني تكْفيرُ هاتيْك منْهُمُ ... ولا عيبُ هاتيك التي هي أعْيَبُ

يُعيبُونني من خُبْثهم وضلالهم ... على حُبكُم بلْ يسْخرُون وأعْجبُ

ولكنّ الشاعر يبقى ثابتا على موقفه من بني هاشم، وحبّه لهم، ومناصرته إياهم، ويبدو حازما وصارما لا يلين ولا يجامل في الحقّ، فهو لا يبالي بموقف اللائمين والساخطين؛ لأنه اختار موقفه السياسي والديني والإنساني من بني هاشم، وهو موقف ثابت غير قابل للمداهنة أو المساومة أو البيع مهما غلا الثمن، فآل البيت شيعته الأطهار، وحبّه الأول والأخير لا يساويهم أحد أو يشابههم مشابه، وكل ذلك في سبيل الله لا في سبيل أيّ شيء آخر. قال

مـا أُبَـالِـي وَلَـن أبـالِـي فِـيْـهِـمْ	أبَـداً رَغْـمَ سَـاخِـطِـيْـنَ رغَـام
فَـهُـم شِـيْـعَـتِـي وَقِسْـمِـي مِـن الأُمـ	ـمةِ حَسْـبِـي مِـن سَـائِـرِ الأَقْـسَـامِ
إنْ أمُـتْ لا أمُـت ونَـفْـسِـي نـفْـسَـا	نِ مِـن الشَّـكِّ في عَـمَـى أو تَـعَـامِي
عَـادِلاً غَـيْـرَهـم مِـن الـنَّـاسِ طُـر	راً بِـهِـمُ لا هَـمَـام بي لا هَـمَـامِ
لَـمْ أبِـعْ دِيـنـي المُسَـاوِمِ بِـأَلْـوكْـ	ـسٍ ولا مُـغْـلِـيـاً مِـنَ السـوَّامِ
أخْـلَـصَ الـلـه لِـيْ هـوايَ فـما أُغـ	ـرِقُ نَـزْعَـاً ولا تَـطِـيشُ سِـهَـامِـي
وَلـهَـت نَـفـسِيَ الـطَّـرُوبُ إلَـيْـهِـم	وَلَـهَـاً حَـالَ دُونَ طَـعْـمِ الـطَّـعَـامِ[٢٢]

إنّ الكميت نموذج للشاعر الذي يحمل في داخله رؤية الحزب الشيعي ومبادئه، وأحلامه في رجوع الحق إلى أصحابه، ويتولى أحفاد الرسول إرثهم في الخلافة إلا أنّ الأمويين لم يرتضوا رؤيته هذه وقد حاربوه بكل الوسائل، ومنها السجن والتهديد بالقتل لكنه صمد أمام كلّ ذلك؛ لأنّه واثق من موقفه ومن رؤية حزبه مستمدا من معتقداته الدينية ثباته وعزيمته، ولعل تكراره لعدم المبالاة وربطها بالاستحالة في الحاضر والمستقبل في قوله (أبدا) تشي بمدى إصراره على موقفه وثباته عليه، وأما الآخر المعارض له في الرأي أو المساوم على مبادئه، فهو مناقض له تماما؛ لأنهما قطبان متنافران؛ فالشاعر اشترى دينه ومبادئه بدنياه في حين أنّ الآخر فعل العكس تماما.

وهو في مدحه لآل البيت يخصّ عميدهم الرسول محمداً ﷺ بالمدح، فيعدد مناقبه العظيمة، ويوضح فضله على الأمة هذا الفضل الذي لا يتوقع أن يختلف فيه اثنان، ومع ذلك نلمح من كلامه أنه ملوم على حبّه له ومدحه إياه، وكأنّ الموقف السياسي الرافض

لخلافة علي وأبنائه قد امتدّ ليؤثر في موقف بعضهم من الرسول محمد ﷺ ربما طمعا في مال السلطان وجاهه، أو خوفا ورهبة منه. قال:

إلى السراج المنير أحمد لا	تعدلني رغبةٌ ولا رهبُ
عنه إلى غيره ولو رفع الـ	ناسُ إليَّ العيون وارْتقبوا
وقيل أفرطت بل قصدتُ ولو	عنفني القائلون أو ثلبوا
إليك يا خير من تضمنت الـ	أرضُ وإنْ عاب قولي العيبُ
لجّ بتفضيلك اللسان ولو	أكثر فيك الضجاجُ واللجبُ"

إنّ الكميت في شعره هذا يذكّرنا بشعر شعراء الدعوة الإسلامية الذين انبروا للدفاع عن الدعوة وصاحبها محمد عليه السلام من مثل حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة، فهو في حبّه الواضح للرسول، الخالص لوجه الله لا ينتظر أجرا، ولا يرضى بلوم اللوّم.

أما الآخرفي شعر الكميت، فيبرز في شخص الشيعة رهط الرسول محمد عليه السلام، وأحباب الشاعر الذين قال فيهم هاشمياته، بل الذين قضى جلّ حياته في الدفاع عنهم، وعن حقّهم في الخلافة، وقد تجلّى حب الشاعر لهم في مواقف مختلفة لعلّ من أهمها مدحه إياهم والدفاع عنهم . قال:

منْ لقلبٍ متيمٍ مُستهام	غير ما صبوة ولا أحلام
طارقاتٍ ولا ادّكار غوانٍ	واضحات الخدود كالآرام
بل هواي الذي أجنّ وأبدي	لبني هاشم فروع الأنام
للقريبين من ندى والبعيديـ	ـن من الجورِ في عرى الأحكام
والمصيبين باب ما أخطأ النا	سُ ومرسي قواعد الإسلام
والحماة الكفاة في الحرب إن	لفّ ضراماً وقودها بضرام
والغيوث الذين إنْ أمحل النا	سُ فمأوى حواضن الأيتام

والـوُلاةُ الـكُـفَـاةُ لـلأمْـرِ إن طَـرَ رقَ يـثْـنـا بـمُـجْـهـضٍ او تـمـام

والأُسَـاةُ الشُـفَـاةُ لـلـداءِ ذي الـرِيْـبَـةِ والمُـدْرِكِـيـنَ بـالأَوْغـامِ[٢٤]

لقد أكثر الشاعر من مثل هذه المقدمة؛ وذلك لتأكيد عواطف الحب والهيام والشوق، فهو منشغل عمّا ينشغل به الشعراء الآخرون إذ إنّ حبّه لبني هاشم أجلّ عنده وأسمى من أيّ حب آخر، ولأجل هذا الحب تخلّيعن الانشغال بصبوة الحب إلى النساء، والوقوف على الأطلال إلى غير ذلك من الأمور التي تعوّد الشعراء الحديث عنها في بداية قصائدهم، فهو يشير إلى مرحلة جديدة لها متطلباتها، وظروف جديدة احتاجت من الشاعر أن يغيّر ما عرف من تقاليد الشعر العربي كيف لا وهو يرى الأمة منقسمة تتقاتل فيما بينها وال بيت الرسول يقتلون الواحد تلو الآخر. قال:

وقـتـيـلٌ بـالـطَـفِ غُـودر مـنـهُ بَـيْـنَ غَـوْغـاءِ أُمّـةٍ وطَـغَـامِ

تَـرْكَـب الـطـيْـرُ كـالمجَـاسـد مـنْـهُ مَـعَ هَـابٍ مـن الترابِ هَـيَـامِ

وتـطـيـلُ المرزّآتُ المقـالـيـتُ عَـلَـيْـهِ الـقُـعُـودَ بَـعْـدَ الـقِـيَـامِ

يَـتَـعـرَفْـنَ حُـرَّ وَجْـهٍ عَـلَـيْـهِ عُـقْـبَـةُ السَّـرْوِ ظَـاهِـراً والـوَسَـامِ

قَـتَـلَ الأَدعِـيَـاءُ إذ قَـتَـلُـوهُ أَكْـرَمَ الشـارِبِـيْـنَ صَـوْبَ الـغَـمَـامِ

وَسَـمـيُّ الـنـبـيّ بـالشِـعْـبِ ذي الخَـيْـفِ طَـرِيـدُ المُحـلَ بـالأَحْـرَامِ[٢٥]

إنّ حال الأمة بما فيها من نزاع وشقاق وقتل شغل الشاعر عن كل غزل وكل لهو، خاصة عندما يكون هذا القاتل من الأمة نفسها، بل من الأقارب، وعندما يكون القتلى من عترة الرسول عليه السلام وأبنائه مع كل هذا التمثيل بجثثهم، وبقية الأمة إما صامتة مداهنة للسلطان أوخائفة منه، وإما نائمة غافلة عما يحدث. قال:

وَهَـلْ أمـةٌ مُـسْـتـيـقـظـونَ لـرشـدِهِـم فيكشِفُ عنه النَّعْسةَ المُتَزَمّلُ مَسَاويَهم

فَقَدْ طَالَ هذا النَّوْمُ واسْتَخرَجَ الكَرَى لـو أنّ ذا المَيْـلِ يَـعْـدِلُ

وَعَـطَّـلَـتِ الأحْـكـامُ حـتـى كـأنّـنـا عـلـى مِـلّـةٍ غيرِ الـتـي نَـتَـنَـحَّـلُ[٢٦]

كان الكميت صاحب قضية مقلقة تتمثل في اغتصاب الأمويين للخلافة من أصحابها الشرعيين كما يراهم هو، وزد على ذلك أنهم لم يقوموا بها كما يجب، بل كانوا يستفيدون

من خيراتها ويورثونها الواحد للاخر وكأنها ملكهم وحدهم دون بقية الأمة، إضافة إلى لجمهم لألسنة الناس، ومعاقبة كل من تسوّل له نفسه بالخروج عليهم.

إنّ الشعور بالانتماء للأمة يبقى خافيا في نفس صاحبه قد لا يظهر إلا في أوقات الأزمات، ولما كان الشاعر نبض أمته القادر على تحسس آلامها وهمومها، فإنّه يكون أكثر تحسسا لمعاناتها، ويصبح شعره رسالة ومحركاً ثورياً لأمته، فالأدباء هم المحركون للشعوب و المفجرون لأحقادها في وجه الظلام، إنهم (دينمو) الثورات في كلّ مكان.[٣٧]

فحال الأمة من نوم وغفلة، وإقرار لظلم بني أمية، وسكوت عنه، وتعطيل لأحكام القران وسننه كان مقلقاً للشاعر. وكأنها على ملّة أخرى غير ملّة الإسلام الذي يُحكم باسمه، ويُعتلى عرش الخلافة بفضله، وهذه مفارقة كبيرة لأنّ الأمويين يستفيدون من خيرات الإسلام، ولا يعملون بأحكامه، وإذا كان الحال هكذا فلا يمكن للشاعر أن يشغل نفسه بالغزل وغيره من تقاليد القصيدة العربية، فالمرحلة تحتاج إلى نوع جديد من الأسلوب الشعري الذي يتناسب والظروف الجديدة؛ خاصة وأنّ الشاعر يحتاج إلى تبرئة نفسه من كل تهمة يمكن أن تقلل من منطقه أوعقلانيته أو حكمته حتى يكون أكثر إقناعا في دفاعه عن بني هاشم، وعن حقهم في الخلافة؛ لذا أخرج نفسه من دائرة الشكّ بحكمته كما أخرج نفسه من كل دوائر الجهل والخرافات الأخرى. قال في مطلع قصيدة أخرى له:

طَربْتُ وما شَوْقاً إلى البِيْض أطْرَبُ ... وَلاَ لَعِبَاً مِنّي وذُو الشَيْبِ يلْعَبُ

ولم يُلْهِنِي دارٌ ولا رَسْمُ مَنْزِلٍ ... ولم يَتَطَرَّبْنِي بَنَانٌ مُخَضَّبُ

ولاَ أنَا ممّنْ يَزْجرُ الطيْرَ هَمّهُ ... أصَاحَ غُرَابٌ أم تَعَرّضَ ثَعْلَبُ

ولا السانِحَاتُ البَارِحَاتُ عَشِيّةً ... أمَرّ سَلِيْمُ القَرْنِ أم مَرّ أعْضَبُ

وَلكِنْ إلى أهْلِ الفَضَائِلِ والنُّهَى ... وَخَيْرِ بَنِيْ حَواءَ والخَيْرُ يُطْلَبُ[٣٨]

والشاعر في مدحه لبني هاشم يركّز على صفاتهم العظيمة التي تؤهلهم للخلافة قال

قومٌ إذا امْلولحَ الرجالُ على ... أفْواه مَن ذاقِ طَعْمهم عَذبوا

إن نَزلوا فالغيوثُ باكرةٌ ... والأُسد أُسد العرين إن ركبوا

لا هم مفاريحٌ عند نوبتهم ولا مجازيعُ إن هم نُكبوا

هينون لينُون في بيوتهم سِنْخُ التقى والفضائلُ الرتُبُ[29]

إنّ صفات الهاشميين كما يذكرها الشاعر هي الصفات التي يجب أن تَتَوَفَّرُ في الخليفة، فهم غاية في الكرم والشجاعة، ثابتون في حال الطارئ الجديد مهما كان مفرحا أو مفزعا، يتصرفون بحكمة وهدوء، أخلاقهم سهلة يصدرون فيها عن تقوى لا عن ضعف، وهم أطهار ماضيهم نقي واضح كما هو حاضرهم، يعرفون حقوق الاخرين، ويقدمونها لهم عن طيب خاطر وكأني بالشاعرمن خلال هذا الوصف ينبّه الناس على الصفات التي يجب أن تتوافر في الخليفة وهي مفتقدة عند الأمويين، كما ينبههم إلى أنّ الهاشميين هم الأجدر بالخلافة ؛ لأنهم يمتلكون هذه الصفات، وهم من سيعيد الحقّ إلى نصابه بعدلهم وحسن أخلاقهم.

لقد تحوّلت قصيدة المدح عند شعراء الشيعة خاصة الكميت إلى شعر ملتزم بمبادئ الحزب السياسي يروّج لها بكل ما لديه من إمكانيات منها: إخراجه لصورة الإمام على نحو من المثالية الدينية والأخلاقية وشرف النسب إلا أنّه لا يسبغ على ممدوحيه من آل البيت صفات تميّزهم عن البشر، فهم ليسوا معصومين عن الخطأ، وإنما يتصفون بصفات أخلاقية كثيرة متميزة، وقد يكون بعضها مثاليا، ولكنها على أية حال مما يتوقع وجودها في الزعماء والسادة، وهذا ما يميّز فرقة الزيدية التي لم تغالِ في تقديرها للإمام بوصفه بأمورلا يقرّها العقل أوالمنطق مثل بعض فرق الشيعة الأخرى كالكيسانية مثلا، وقد يرجع الفضل في ذلك إلى تتلمذ رأسها زيد بن علي لواصل بن عطاء زعيم المعتزلة. قال.

فَهُمْ هُناك الأُسَاة للداءِ ذي الرِ يْبَةِ والرائبُونَ ما شعبُوا

لا شُهْدٌ للخَنا ومنطِقِه ولا عن الحِلْم والنُهى غيبُ

بَرّون سَرّون في خلائقهم حلفُ التُقى والثناءُ والرغَبُ

لَمْ يأخذوا الأمْر مِن مَجاهلةٍ ولا انْتِحالاً من حيثُ يُجْتَلبُ

خيارَ ما يَجْتَنُونَ فيه إذ الـ جَانُونَ في ذي أكُفهم أربُوا

وَلَمْ يَقُلْ بَعْدَ زلَّة لهُمُ كُرُّوا المَعاذيرَ إنما حسبُوا

والـــوازعُـــون الْمقـــرَبْـــون من الـ   أمْـر وأهـلُ الشـغـاب أن شَـغـبُـوا

لا يُـصَــدِرُون الأُمُــورَ مُـبْـهَـلـةً   ولا يُـضِـيـعُـون دَرّ مـا حـلـبـوا

إنْ أصـدَروا الأمْـر أصْـدَروه مـعـاً   أو أوْرَدوا أبْـلـغُـوه مـا قـربُـوا [٣٠]

يرسم الشاعر لوحة تكاد تكون متكاملة يعكس من خلالها صفات الهاشميين وهي تقرير للشروط التي اشترطتها الزيدية في الإمام أعني صفات الحلم والتقوى والعدل والزهد والكرم وهذا ليس مدحا تقليدياً وإنما هو شعر ملتزم يرتبط بالدعاية والترويج لمبادئ الزيدية مما يجعله مجالا رحبا للتناظر بين شعراء الحزب الحاكم وشعراء الأحزاب الأخـرى المناوئـة لـه، وبذلك تصبـح قصيـدة المدح فرصـة للشـاعر ليتحـول بهـا إلى صوت حزبي، ووسيلة دعائية كافية لترجمة مبادئه وعرض أفكاره، وإذا هي معرض جيد للرأي والرأي الآخر، ومن هنا تتسع حدودها حين يدخل في إطارها شعر الفرق السياسية بما يترجمه من مواقف هذه الفرق على المستـوى السياسي، وبمـا يعكسـه من طبيعة التزام شعرائها في هذا الإطار.[٣١]

وهم من أكرم الأصول، فهم كشجرة الأثل وهو من أجود أنواع الشجر، أو كالعيص وهو شجر كثيف ملتفّ بعضه على بعض متوسط بين الشجر من حيث موقعه وهذا أروى له وأغضّ، فهم الفائزون الذين قد حازوا المجد كله، وهم صفوة الصفوة في هذا؛ لأنهم حازوا أفضل مراتبه كما حاز القائد العظيم أفضل الغنائم. قال:

نـبْـعـتُـهـم في الـنُّـضـار واسـطـةٌ   أحْـرزهـا الـعـيْـص عـيْـصُـهـا الأشْـبُ

أخْـرج قـدْحـيْـهـم الْمفـيْـضُـون للمجْـد   أمــام الــقـــداح إن ضــربُــوا

فـازُوا بــه لا مُـشَـارَكـيْـنَ كَـمَـا   أحْـرزَ صَـفْـوَ الـنِّـهَـاب مُـنـتـهـبُ [٣٢]

وهو في الغالب ما يقرن مدحه لبني هاشم بمدح الرسول محمد ﷺ، فهو أشرفهم وأساس نبعتهم، وهو جدّهم، وصاحب الرسالة التي وحّدت الأمة، وأخضعت الشرق والغرب للعرب مذكّرا الجميع خاصة بني أمية بأنّ لولاه ولولا رسالته عليه السلام لما كان للعرب دولة، ولما كان لهم خلافة.

لقد أصبحت قصيدة المدح السياسي في هذا العصر ميدانا فسيحا للتناظر بين شعراء

الحزب الحاكم وشعراء الأحزاب السياسية الأخرى المعارضة له، ومن هنا تحوّلت من مدح تقليدي خالص إلى صوت حزبي، ووسيلة للدعاية لمبادئه، وعرض أفكاره، وأصبحنا من خلالها نطلع على أفكار الأحزاب السياسة المختلفة خاصة عند الشعراء الملتزمين مثل الكميت، وابن قيس الرقيات، والأخطل وغيرهم، تساندها في هذا كله شقيقتها قصيدة الهجاء السياسي.

اختلفت الهاشميات عن قصيدة المدح التقليدية أيضاً من حيث تحوّل المقدمات التقليدية إلى مقدمات تحمل ثورة ساخرة على الوقفة التقليدية على الطلل التي كان شعراء المديح يحرصون عليها في مفتتح قصائدهم، فقد جاءت اتجاهاً مضاداً لاتجاههم، وأسلوباً خارجاً عن أساليبهم.[٣٣] كما تأخرت الرحلة وما يتبعها من وصف الراحلة والطريق إلى أخر القصيدة- غالباً- بعد انتهاء الكميت من غرضه الأساسي ألا وهو مدح بني هاشم، وهذا مخالف لما عهدناه في قصيدة المدح التقليدية حيث كان الشاعر يبدأ بقدمة طللية أو غزلية، ثمّ ينتقل إلى وصف الناقة ومشهد الصيد وطريق الرحلة، ثم الغرض الرئيسي أي المديح، ولعل الذي دفع الكميت إلى هذا التغيير في بناء الهاشمية انشغاله بمدح الهاشميين والدفاع عنهم وعن حقّهم في الخلافة عن أي أمر آخر[٣٤].

لقد تمثّل الاخر أيضاً في بني أمية، وهم أعداء الشاعر اللدوديين، وغاصبو حقّ الهاشميين في الخلافة كما يراهم، وهم الذين قضى جلّ حياته في هجائهم، وبيان معايبهم، وتفنيد حقّهم في الخلافة. قال:

فكيفَ ومِنْ أنّى وإذ نحنُ خِلْفَةٌ	فريقانِ شتّى تَسْمَنُونَ ونَهْزِلُ
لَنا وتِلاعُ الأرضِ حُو مَرِيْعَةٌ	سنامٌ أمالتْهُ الخطائطُ أمْيلُ
أم الوَحْيُ مَنْبُوذٌ وراءَ ظُهُورِنا	فيحْكُمُ فينا المَرْزُبانُ المُرفَّلُ
لنا رَاعِياً سَوْءٍ مُضِيْعَانِ منهما	أبو جَعْدَةَ العَادي وعَرْفَاءُ جَيْألُ
أتتْ غَنَماً ضَاعَتْ وغابَ رُعَاؤُها	لها فُرْعُلٌ فيها شَرِيكٌ وفُرْعُلُ
أتصْلُحُ دُنيانا جميعاً ودينُنا	على ما بهِ ضَاعَ السَّوَامُ المُؤَبَّلُ[٣٥]

لقد تميّزت رؤية الكميت السياسية بالثورية والرفض للواقع السياسي القائم؛ من هنا

نراه يؤكد أفعال الأمويين من جور ونهب لأموال الرعية وغير ذلك من الأعمال التي تلحق الضرر بالناس، فهو يشبّه حال الرعية بقطيع الأغنام التي لو ابتليت بمثل ما ابتليت به الرعية في زمن الأمويين لفنيت جميعها فهم كالذئاب في استيلائهم على أموال الرعية وإفنائها، حمقى في تعاملهم مع أموال بيت المال وهدره، وهم على رعيتهم أشداء كالأسود، وعلى أعدائهم جبناء كالنعامة، وهذه مفارقة عظيمة تصف التناقض الشاسع في شخصية حكام بني أمية وفي طريقة تعاملهم مع الآخرين. قال:

ولو وَلي الهُوْجُ الثوائجُ بالذي ... وُليْنا به ما دعْدع المُترخَلُ

بُرينا كبرْي القدْح أَوْهن مثْنهُ ... من القوْم لا شار ولا مُتنبِلُ

ولاية سلَغْدٍ ألفَ كأنّه ... من الرّهق المُخلوط بالنُوك أثْولُ

هو الأضْبط الهوّاس فينا شجاعة ... وفيْمنْ يُعاديه الهجفُ المُثقلُ[٢٦]

إنهم جهلة متثاقلون عن واجباتهم، وعن فهم أمور دينهم، فهم كالبرذون قلوبهم مقفلة غافلة عن كل حق وواجب، وهم ولاة السوء الذين رضوا بفعل السوء من قتل خيرة المسلمين من شيعة الرسول عليه السلام، فأثكلوا النساء وأيتموا الأطفال. إنهم يسيئون للرعية في حين أنّ هذه الرعية تقوم بخدمتهم، فهم في هذا كلّه كحومل مع كلبتها[٢٧]. قال

كأنّ كتاب الله يُعْنى بأمْره ... وبالنّهْي فيْه الكوْدنيُّ المُركّلُ

ألم يتدبّرْ آية فتدلّه ... على ترْك ما يأتي أم القلْبُ مُقْفل

فتلك ولاةُ السوْء قد طال ملكُهم ... فحتّام حتّام العناءُ المُطوّلُ

رضُوا بفعال السوْء في أهل دينهم ... فقد أيْتمُوا طوْراً عداءً وأثكلوا

كما رضيتْ بُخْلاً وسُوْء ولايةٍ ... بكلْبتها في أوّل الدهْر حوْملُ

نُباحاً إذا ما الليْلُ أظْلم دُوْنها ... وضرْباً وتجْويْعاً خبال مُخبّلُ[٢٨]

لقد حوّل الكميت نصوص مذهب الزيدية شعراً، ومنها شروط هذا المذهب في الإمام وعلى رأسها صفة العدل التي لم يكتفِ بالترويج لها مباشرة وإنما أثبتها مرات عديدة من خلال الحديث عن جور الأمويين ووصفهم بأنهم طغاة ظالمون لرعيتهم.

ويتحدث الكميت عن بدع حكام بني أمية الكثيرة التي يوقعون بها أتباعهم في الزلل والخطأ تلو الخطأ. قال:

لهُم كُلَ عام بِدْعةٌ يُحدثُونها ... أزلُوا بها أتْباعهم ثمَ أوْحلُوا
وعيْبٌ لأهْل الديْن بعْد ثباته ... إلى مُحْدثاتٍ ليس عنها التنقُل
كما ابْتدع الرُهْبانُ ما لمْ يجيء به ... كتابٌ ولا وحْيٌ من الله مُنْزلُ[٣٩]

إنَ الشعر السياسي في هذا العصر قد سار في خطين متقابلين يلتقيان في نهاية الطريق حول هدف واحد، الأمر الذي يصوِّر انشغال الشاعر بذلك الهدف مهما تعددت الوسائل أو تناقضت، وهو ما انعكس في لغة المادح السياسي مع الهاجي في نفس الرؤية، فبدا التضاد أساسيا في طرح المدحة، وبدا الالتزام في حديث المدح مرهوناً بعكسه فيما يتعلق بالحزب الأموي الحاكم.[٤٠]

الجدل والحجاج

مرَ في التعريف بفرقة الزيدية أنها كانت تقوم على الحجاج العقلي، والتعليل المنطقي متأثرة بما توافر للعرب من ثقافة في هذا العصر، وعلوم عقلية خاصة علم الكلام، أي الجدل الديني في الأصول العقيدية عند المسلمين وغيرهم من الملل والنحل مستفيدين من اطلاعهم على الفلسفة اليونانية، وكل ما يتصل بها من منطق خاصة ما نجده عند فرقة المعتزلة الذين أخذوا على عاتقهم الدفاع عن عقيدة الإيمان في الإسلام، وكل ما يتعلّق بها حتى عدّ هذا العصرعصر الاعتزال حيث ازدهر فيه ازدهارا كبيرا، وليس أدلّ على ذلك من اعتناق زيد بن علي لمذهبهم حيث تأثّر بهم تأثرا كبيرا أفاد فرقته الزيدية بالتخلص من المغالاة التي كانت قاسما مشتركا بين أغلب فرق الشيعة، فخرجت أكثر فرقهم اعتدالاً وتوازناً، وكان من الذين استفادوا من هذا كلّه الكميت تلميذ المعتزلة، وصديق زيد، وشاعر الزيدية الذي انبرى للدفاع عن الشيعة، وعن حقّهم في الخلافة مستفيداً مما توافر لديه من ثقافة اعتزالية، ومعتمداً على ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف، وعلى القياس المنطقي.

وقد سار الكميت في احتجاجه لحق الهاشميين في الخلافة على الخطوات التالية

أولا مدح الرسول عليه السلام وإثبات فضله على الأمة، وفي هذا لجم لكل الألسن؛ لأن فضله عليه السلام ثابت لن يجرؤ أحد على مخالفته فيه. قال:

ولكنْ مواريْثُ ابْنِ امنة الذي ... به دان شرقيّ لكُمْ ومُغرِّبُ

فدىً لك موْرُوْثاً أبي وأبُو أبي ... ونفسيْ، ونفْسيْ بعْدُ بالنّاس أطْيبُ

بك اجْتمعتْ أنسابُنا بعْد فُرْقة ... فنحْنُ بنُو الإسْلام نُدْعى ونُنْسبُ

حياتُك كانت مجدنا وسناءنا ... وموتُك جدْعٌ للعرانين مُرْعبُ

وأنت أمينُ الله في الناس كلّهم ... علينا وفيما احتاز شرقٌ ومغربُ[1]

يؤكد الشاعر في هذه الأبيات ما وفّره الرسول ﷺ من خلال رسالة الإسلام للعرب، فقد وحّدهم بعدما كانوا قبائل متفرقة تعيش في أغلبها على الغزو والنهب نتيجة لحالة الفقر والعوز التي كانوا يرزحون تحتها، وجعل لهم دولة مهيبة فتحت دولتي الفرس والروم، وحازت خيراتهما، وضمتهما تحت جناحيها، وبالتالي فإنّ هذه الخلافة رأس الدولة هي من ميراثه ﷺ، ولعل في قوله (ابن امنة) إشارة إلى الاختلاف بين الرسول ﷺ وأحفاده من جهة وبين أبي سفيان (ابن هند) وأحفاده من جهة أخرى، وفضل كل من الشخصيتين على الدولة الإسلامية.

ثانيا ـ مدح علي بن أبي طالب وأبنائه وربط هذا المدح بمدح الرسول ﷺ مركّزا على الصفات التي يجب أن تَتَوَفَّرَ في الخليفة وعلى رأسها العدل. قال:

أُؤمّلُ عَدْلاً عَسَى أنْ أنَا ... لَ ما بَيْنَ شَرقٍ إلى مغربِ

رفعْتُ لهم ناظريْ خائفٍ ... على الحقّ يقْدعُ مُسْترْهبِ[2]

ثالثا عقد المقارنات بين الهاشميين وأخلاقهم وصفاتهم من جهة، وبين الأمويين وأخلاقهم وصفاتهم من جهة أخرى؛ مما يفيد في وضع الطرفين على المحكّ مباشرة أمام الرعية، وهذا أنفع للمقارنة واكتشاف الفروق؛ لأنها مقارنة بين الحقّ والباطل قال موضحا فضائل الهاشميين من جهة، ومبيّناً مثالب الأمويين من جهة أخرى محدثا نوعا من المقابلة أو الموازنة. قال:

ساسَةٌ لا كَمَنْ يرى رِعْيةَ النا	سِ سواءً ورعْيَةَ الأنْعام
لا كعبْدِ المليك أو كوليد	أو سُليمان بعْدُ أو كهِشَام
رأيُه فيهِمْ كرأي ذوي الثُلّـ	ـة في الثائجات جُنْح الظَلام
جزُّذي الصُّوف وانتقاءُ لذي المُخّـ	ـة وانْعق ودعْدعاً بالبِهام
منْ يمُتْ لا يَمُت فَقيْداً ومن يحْـ	ـيَ فلا ذو إلٍ ولا ذو ذِمام[43]

إنّ غاية الكميت مما جاء في هاشمياته ليس ما ظنّه بعض المعاصرين إسفافاً وتكراراً لنعوت معينة يمدح بها بعض بني هاشم، وإنما هي شرائط المذهب الزيدي في الإمام الشيعي الحق يكررها محاولا تثبيت أصول مذهبه في الأذهان.[44]

لقد قام الكميت بإثبات كل الصفات الدينية والأخلاقية الإيجابية لبني هاشم، وفي المقابل قام بتجريد الأمويين منها كلّها، وذلك في إطار مشروعه الكبير في الدفاع عن حقّ الهاشميين في الخلافة، والهجوم على الأمويين مغتصبي الخلافة من أصحابها الشرعيين كما يراهم الشاعر.

رابعا – الاستفادة مما جاء في القران الكريم والحديث الشريف لإثبات حق الهاشميين في الخلافة كما في قوله :

وجدْنا لكُمْ في آل حاميْمَ آيةً	تأوّلها منّا تقيٌّ ومُعْربُ
وفي غيْرها ايًا وآيًا تتابعتْ	لكم نصبٌ فيْها لذيْ الشكّ مُنْصبُ
فإن هي لم تصلُح لحيّ سواهُمُ	فإنّ ذوي القُربى أحقّ وأقربُ[45]

يشير الشاعرهنا إلى الايات القرانية الكريمة من مثل قوله تعالى **﴿لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾** وقوله تعالى **﴿وآت ذا القربى حقّه﴾** و**﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾**[46].

وأما الأحاديث الشريفة التي اعتمد عليها الكميت في جدله لإثبات حقّ الهاشميين في الخلافة فكانت من مثل قوله ﷺ: (من كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه.[47] وهذا تفسير قوله في علي بن أبي طالب:

وأصفاهُ النّبيُّ على اختيارٍ … بما أعْيى الرُّفوضَ له مُذيعا

وَيَومَ الدَّوْح دَوحِ غديرِ خُمٍّ … أَبانَ لهُ الولايَةَ لو أُطيعا [1]

وقوله :

إنّ الرّسُوْل رسُوْل الله قال لنا … إنّ الوليّ عليٌّ غيْر ما هجرا [2]

إنّ الشاعر يسوق أفكاره مساق المتحدث الجدل وهو يستدلّ لاستحقاق الهاشميين للخلافة بنوعين من الأدلة دينية كما في الأمثلة السابقة، وأدلة قياسية منطقية كما سيأتي

إنّ الصيم الخطابي قد طبع شعر الكميت بهذا الطابع التقريري الذي هو سمة من سمات الأسلوب النثري الغاية منه الإقناع العقلي لا التأثير العاطفي، والكميت مناظر ممتاز؛ لأنه يفترض وجود شخص اخر يجادله ويحاوره وهذا هو السر في حدة أسلوبه الجدلي [3].

خامساً - اعتمد الكميت على ادّعاء الأمويين بأنّ الهاشميين لا حقّ لهم بالخلافة؛ لأنها لا تورث ومع ذلك جعلوها وراثية في أسرتهم. قال:

وقالوا ورثناها أبانا وأمّنا … وما ورّثتهم ذاك أم ولا أبُ

يرون لهم فضلا على الناس واجباً … سفاها وحقّ الهاشميين أوجبُ

ولكن مواريث ابن آمنة الذي … به دان شرقيٌّ لكم ومغربُ [4]

يقول الأمويون إنّ الخلافة لا تورث، ثمّ جعلوها وراثيّة في أسرتهم، وهذا تناقض كبير وقياس بمعيار مزدوج، ثمّ هم يقولون إنهم ورثوا الخلافة عن أمهم وأبيهم، فأيّ أم وأي أب هو من أورثهم هذه الخلافة؟ فالخلافة فكرة إسلامية خالصة، ولم يكن لبني أمية فضل أو مكانة سياسية أو اجتماعية مهمة في الإسلام في بداية الدعوة، بل على العكس من ذلك كانوا من أعداء الإسلام الذين قاوموه مقاومة شديدة، وقصص معاداتهم هذه معروفة.[5] أما إذا أردنا الحديث عن الإرث، فيقول الكميت إنّ كل ما أنتم فيه من عزّ الخلافة ومكانتها وأموالها وسيادتها هو من ميراث الرسول محمد ﷺ، فبفضل هذا الدين حسب، توحّد العرب، ودان لهم شرق البلاد وغربها، وعلى هذا فأحفاد الرسول هم الأولى بالخلافة، إضافة لفضل أبيهم علي بن أبي طالب في الإسلام، وإذا لم تكن الخلافة وراثية فيهم، فإنها بالتأكيد ليست لكم، بل لمن هو أحقّ بها من الذين أزروا الرسول ﷺ وناصروه. قال:

يَقُولُونَ لَمْ يُوْرِثْ وَلَوْلا تُراثُهُ ... لَقَدْ شَرِكَتْ فِيهِ بَكِيلٌ وأرْحَبُ

وعَكٌّ ولَخْمٌ والسَّكُونُ وحِمْيَرٌ ... وكِنْدَةُ والحَيَّانِ بَكْرٌ وتَغْلِبُ

ومَا كَانَتِ الأنْصَارُ فِيهَا أذِلَّةً ... وَلا غُيَباً عنْهَا إذا النَّاسُ غُيَّبُ

هُمْ شَهِدُوا بَدْراً وخَيْبَر بعْدها ... ويوم حُنَيْنٍ والدِّمَاءُ تَصَبَّبُ

وهُمْ رَئِمُوها غيرَ ظَأْرٍ وأشْبَلُوا ... علَيهَا بأطْرافِ القنا وتحدَّبُوا

فَإنْ هِي لَمْ تَصْلُحْ لِحَيٍّ سِوَاهُمُ ... فَإنَّ ذوِي القُرْبَى أحَقُّ وأقْرَبُ[٣]

يقول الكميت إنّ الخلافة إذا لم تكن لبني هاشم فلا يمكن أن تكون لبني أميّة؛ لأنها في هذه الحالة ستكون ملكا عاما لكل العرب، وعندها ستحاول كل قبيلة أن تجعلها فيها، وإذا لم تكن لبني هاشم، فإنّ الأحق بها هم الأنصار لما قدموه للرسول ﷺ وللإسلام من دعم ونصرة، ومع ذلك لم تعط لهم؛ لأنّ قريشاً لم تكن لترضى أن تكون الخلافة في غيرها من العرب، ومن هنا فإنّ أحفاد الرسول هم الأحق بها.

يرى الدكتور عبد القادر القط أنّ تعداد أسماء القبائل بهذه الصورة المتعاقبة المختلطة على اختلاف شأن تلك القبائل وانتمائها هو في الحقيقة ضرب من السخرية الخطابية قبل أن يكون من الجدل السياسي القائم على الحجّة والمنطق، وإلا لكان من المنطق في النهاية، ما دام الأمر متصلا بحقّ القبائل لا حقّ الأفراد، وذوي القربى أن ينتهي الشاعر إلى أن يثبت حقّ قريش وحدها- لا الهاشميين- من بين قبائل العرب.[٥٠] وأقول هنا إنّ الشاعر سار في هذا الأمر على خطوتين: الأولى أنه أثبت حقّ قريش فيها من دون القبائل الأخرى بتأكيده تمسكها بها دون مهادنة منذ يوم السقيفة. والأخرى إثبات حقّ الهاشميين بها دون غيرهم من قريش لفضلهم وتميزهم على بقية فروعها.

إنّ الكميت بهذا قد جرّد الأمويين من كل سبب يجعل الخلافة لهم وتدرج في الخطوات لإثبات حقّ بني هاشم فيها كل ذلك في إطار من الجدل الذي يحتكم إلى العقل والمنطق، ولعل عقد هذه الحوارات ما هو إلا جزء من هذا الجدل بجعل الكلام يكون على لسانهم والاعترافات غالبا ما تكون من عندهم.

إنّ هاشميات الكميت ليست كغيرها من شعر الشيعة الذي كان في مجمله تعبيرا عن

الشعور والعواطف، بل هي تقرير لنحلتهم تقريرا قوامه الجدل والاحتجاج. فالكميت شاعر قصر نفسه وشعره على نظام فكري معين صوّر التطور الذي أصاب الفكر العربي في عصره.(٥٥)

الزمان والمكان

لقد وظّف الشاعرحديثه عن الزمان لبيان حال ذاك الزمان الذي عاشه الشاعر وغيره من أفراد الرعية زمن الحكم الأموي، وما حدث فيه من ويلات كثيرة مقارناً حالة هذا الزمان بالماضي زمن الرسول ﷺ خاصة.

تحدث الشعراء منذ القديم عن الدهر وهم يعنون به الزمان، وقد ارتبطت كلمة الدهرعندهم بالغلبة والقهر، وسمي الدهر دهرا؛ لأنه يأتي على كل شيء ويغلبه، فهو النازلة في اعتقادهم؛ لأنه يأتي بالمصائب، وقد صوّرته الأساطير اليونانية القديمة يلتهم أبناءه، وهذا يعني استيعاب الزمان لكل الأحداث (٥٦) وحمّلوه كل ما يحدث لهم من سوء، ووصفوه بالعدو الأول للإنسان، وقد نظر إليه الكميت من الزاوية التي تخدمه. وتخدم هاشمياته؛ أي فيما يثبت فضل بني هاشم أو يثبت جور الأمويين وظلمهم، وقد تجسّد حزنه في مواجهة الدهر، وما أصابه من مصائب كثيرة خاصة في فقد أحبابه من بني هاشم، في الأرق الناتج عن الهموم الكثيرة، وكذلك في الدموع المدرارة التي كان يسحّها سحّاً على الحال التي أصبحت عليها الأمة خاصة بعد مقتل عترة الرسول عليه السلام وسلبهم حقهم في الخلافة. قال:

نفى عنْ عينك الأرقُ الهُجُوعا	وهمٌّ يمتري منها الدُّمُوعا
دخيلٌ في الفؤاد يهيجُ سُقماً	وحُزناً كان من جدل منُوعا
وتوكافُ الدُّموع على اكْتئاب	أحلَّ الدَّهْرُ مُوجِعهُ الضُّلُوعا
يُرقْرقُ أَسْجُماً درراً وسكْباً	يُشبِّهُ سحُّها غرْباً هَمُوعا
لفقْدان الخضارم منْ قُريْش	وخيْر الشافعيْن معاً شفيعا(٥٧)

ويصل الغضب بالشاعر إلى حدَ مخاطبة بني أميّة مباشرة رغم خوفه من عقابهم معبّرا عن ضجره وكراهيته مباشرة للزمن الذي جعلهم حكاما للمسلمين، وجعله هو جبانا لطاعته

لهم. قال:

فقلْ لبني أميَّة حيثُ حلُّوا   وإنْ خفْتَ المهنّد والقطيْعا

ألا أفٍ لدهرٍ كنتَ فيه   هداناً طائعاً لكُمْ مُطيْعا [58]

ويبدو غضبه أكثر بدعانه على أتباع بني أمية وعلى كل المستفيدين من حكمهم، وفي المقابل يدعو الله أن يغيّر هذا الزمان بزمان آخر يكون لصالح الهاشميين وأتباعهم، لقد جعل الشاعر الرمان هنا معادلا موضوعيا لكل أشكال القهر والخنوع، وتمنى تغيّره إلى زمان اخر أفضل منه تكون الحلافة فيه للهاشميين. فيتغيّر زمان الظلم والجور إلى زمان للعدل وإرجاع الحقوق لأصحابها، وقد بدا الشاعر في غاية الانفعال عدما دعا الله لتجويع الأمويين، وكل من والاهم. قال:

أجاعَ اللهُ منْ أشبعْتُمُوهُ   وأشبعَ منْ بجوْركُمْ أُجيْعا [59]

ولما كان الزمن حالات منها الزمن الحاضر، فقد عالجه الكميت مصوّرا تكالب الإنسان فيه على الدنيا منبّها كل من يقف إلى جانب الأمويين ويساندهم سواء بتأييدهم مباشرة أو بالسكوت عليهم طمعا أو خوفا بأنّ عمله هذا يقع في باب التمسّك بالدنيا الفانية

أرانا على حُبّ الحياة وطُولها   يُجدُّ بنا في كلّ يوم ونهْزل

نُعالجُ مُرْمقاً من العيْش فانياً   له حاركٌ لا يحْملُ العبْءَ أجْزلُ

كحالئةٍ عن كُوعها وهي تبْتغي   صلاح أديْمٍ ضيْعتْهُ وتعْمُلُ [60]

فالدنيا لا تستحقّ كل هذا الخنوع وعدم الحرأة في قول الحقّ، فهي مثل جلد رقيق مدبوغ يتلف سريعا، وكذلك العيش في هذه الدنيا، هو عيش خسيس قابل للتلف بسرعة؛ لأننا نعيش في زمان فاسد ذهب خيره وبقي شرّه، فنحن نقوم بمعالجته مثل امرأة تأخذ ذاك الأديم على يدها وتزيل ما عليه من الأوساخ إلا أنها بدل معالجته تفسده لفساد الطريقة التي تتعامل بها معه، فحالنا في هذه الدنيا كحال هذه المرأة نبتغي صلاح أمرنا بعد ما أفسدناه، بل بعدما أصبح لا فائدة تُرتجى منه . قال

فأصْبح باقي عيْشنا وكأنّه   لواصفه هدْمُ الخباء المُرعْبلُ

إذا حيْص منه جانبٌ راع جانبٌ   بفتْقيْن يَضْحى فيهما المُتظلّلُ [61]

إنّ الشاعر يرى زمانه مثل خباء خلق مقطع يؤذي ساكنيه؛ لأنّ الشمس تدخل فيه من كل الجهات فلا يُستظلّ به بصورة نافعة أو صحيحة، ولا فائدة تُرتجى منه، فهو إذا أُصلح منه جانب فسد آخر لشدّة فساده، وتفاقم هذا الفساد يوما بعد يوم.

وهو يحمّل الأمويين مسؤولية خراب زمانه هذا حيث الرعية مهملة لاراعي لها يرعاها، أو حاكم حكيم ينظر في أُمرها ويحفظها، فهي كالإبل المهملة إذ إنّ الخليفة – ولعله قصد هنا هشام ابن عبد الملك كما يذكر شارح الهاشميات – آثر النوم والدعة على واجباته كخليفةٍ للمسلمين، وجُلّ عمله نهب خيرات الأمة إلى الحدّ الذي جعلها فقيرة محتاجة رغم كثرة خيراتها، وهذه مفارقة عظيمة. قال:

فتلك أمورُ الناس أضحتْ كأنّها أُمورُ مُضيِّعٍ آثر النومَ بُهّلُ

تمقّق أخلاف المعيشة منهم رضاعاً وأخلافُ المعيشة حُفَّلُ[1]

وإذا كان حاصر الشاعر هكذا همّاً وسخطاً وغضباً، فإنّ ماضيه كان مختلفا تماما معتبراً الوقوف على الطلل والغزل والشباب رموزاً للزمن الماضي. قال في معرض حديثه عن الطلل:

هذا ثَنائي على الديارِ وقد تأخذُ مني الديارُ والنُّسبُ

وأطلُبُ الشأوَ من نوازعِ الـ هو وألقى الصبا فنصطحبُ

وأستبي الكاعبَ العقيلةَ إذ أسهمي الصائباتُ والصُّيُبُ

وأشغلُ الفارغاتِ من أعيُن الـ بيض ويَسلُبنني وأستلبُ

إذ لمّتي جثلةٌ أُكفكفُها يُضحكُ مني الغواني العَجَبُ[2]

لقد كان الشاعر في الماضي يلهو، ويقف على الأطلال، ويتغزّل بالنساء الكريمات سالبا إياهنّ عقولهنّ – كما يقول إشارة إلى موقعه المتميز عندهنّ، فهنّ لم يكنّ يرغبن في رجل غيره، ولكن كل ذلك كان في الماضي لمّا كان شعره كثيفا أسود اللون يعجب النساء لكن الآن الأمور اختلفت تماما، فالزمان لم يعد هو الزمان، والأحوال تغيّرت خاصة على المستوى السياسي وتحوّل شعره الأسود إلى اللون الأبيض؛ مما جعله ينشغل بأمور أكثر التصاقاً بالحياة مما كان عليه وهو شاب. قال.

فـاسْـتَـبْـدَلَـتْ بـالـسـواد أبـيـضَ لا يَـكْـتُـمُـه بـالخِـضـاب مُـخْـتَـضِـبُ

وصِـرْتُ عَـمَّ الـفَـتـاة تَـتـئِـبُ الـ كَـاعِـبُ مِـنْ رُؤيَـتـي وأَتَّـئِـبُ

يحْسُبْنَ لي في السنينِ خمسين تَكْـ بِـيـرِي والأربـعـين أَحْـتَـسِـبُ

مُـنْـطَـوِيـاتٍ كـمـا انْـطَـوَيْتُ وقـد يُـقْـبَـضُ بـعـد انبِـسـاطِـه الـسَّـبَـبُ

فـاعْـتَـتَـبَ الـشـوقُ مـن فـؤادي والـ شـعـرُ إلى مَـن إلـيـه مُـعْـتَـتَـبُ[64]

إذاً لا شيء يبقى على حاله، فالزمن يفعل فعله في الإنسان يأخذ منه كل عزيز وغالٍ، فقد تحوّلت لمته السوداء التي كان يتفاخر بها إلى لمّة واضحة البياض لا ينفع في إخفائها خضاب أو غيره؛ مما جعل الفتيات يبتعدن عنه، ويبعد هو عنهنّ حياء كمتطلب هام وضروري من متطلبات كبر السن، مشيرا إلى أنّ كثرة ما رأى من أهوال، وعانى من هموم جعلته يبدو في عمر أكبر من عمره الحقيقي، ولعله يقصد هنا كثرة الحروب الداخلية والاختلاف حول الخلافة، ومقتل أحفاد الرسول ﷺ، وما لاقاه في سبيل حبّه لهم ومساندته إياهم من سجن ومطاردة وتهديد بالقتل،[65] فالشيب هو أحد تحولات الزمن المهمة، وأثر من آثار الصيرورة.

إنّ الشاعر يحمل صورة الزمن الحاضر بكل ما فيه من رفض وغضب ومأسٍ وقهر، وصورة الزمن الماضي الذي يلجأ إليه مستذكرا ما كان فيه من إيجابيات علّه يعيد التوازن لنفسه الذي فقده أو كاد بسبب ما يعانيه في حاضره.

وإذا كان الشاعر العربي القديم قد تعلّق بأمرين هامين في حياته هما: المرأة والمكان، فإنّ الكميت رفض التعلّق بهما رفضا مطلقا، مستبدلا بهما بني هاشم، وكأنّ ثورته على الأحوال المعاشة آنذاك تجاوزتها إلى المرأة والطلل، أو ربما أنّ انشغاله بحبّ الهاشميين وتعلقه بهم شغلاه عن أي حب آخر. قال:

سَلِّ الـهُـمُـوْمَ لِقَلْبٍ غيرِ متْـبُـولِ ولا رهِـيْـنٍ لـدَى بـيْـضـاءَ عُـطْـبُـوْلِ

وَلا تَـقِـفْ بـدِيَـار الحي تَـسْـأَلُـهـا تَـبْـكِـي مَـعَـارِفَـهـا ضَـلاً بِـتَـضْـلِـيـلِ

مَـا أنْـتَ والـدَّار إذ صَـارَتْ مَـعـارِفُـهـا لِـلـرِيْـحِ مَـلْـعَـبَـةً ذاتِ الـغَـرابِـيْـلِ

تُـسْـدِي الـرِّيَـاحُ بِـهَـا نَـسْـجـاً وَتُـلْـحِـمُـهُ ذَيْـلَـيْـنِ من مُـعْـصِـفٍ مِـنْـهَـا وَمَـشْـمُـوْلِ[66]

لقد استبدل الشاعر بالمكان الطلل الذي كان الشاعر العربي عادة يحاوره، ويبثه لواعج نفسه ويسائله عمّا يختلج فيها هموماً[١] ذلك أنه يرى الطلل مادة جامدة، وما محاورتها إلا نوع من الجهل والتضليل، أما الهموم، فهو في تجسيمه لها وإكسابها صفات إنسانية جعلها قادرة على المحاورة والتفاعل معه، وكأنّه من خلال هذا يصوّر حجم هذه الهموم وخطرها محمّلاً إياها مسؤولية ما آل إليه حاله، وكأني به يريد مساءلة الهموم بدلاً من مساءلة الأطلال، فهي الأقدر على التعبير عن حالته النفسيّة[٢] لأنها ملازمة له ولا تفارقه

وقد أكدّ الشاعرموقفه هذا الرافض لكل أشكال التعلّق بالمرأة أو برحلة الظعائن أو بالأطلال وموجوداتها والانشغال بها عن حبّ بني هاشم ومساندتهم في إثبات حقّهم بالخلافة في غير موضع من هاشمياته. قال:

أنّى ومِنْ أينَ آبكَ الطَّرَبُ	مِنْ حيثُ لا صَبْوةٌ ولا ريبُ
لا مِنْ طِلابِ المحجّباتِ إذا	أُلقي دُونَ المعاصرِ الحُجُبُ
ولا حُمولٍ غدتْ ولا دِمَنٍ	مرّ عليها من بعْدِ حقبةٍ حقبُ
ولم تهجْني الظّؤارُ في المنزلِ الـ	قفرِ بُروكاً وما لها رُكَبُ
جُرْدٌ جلادٌ مُعطّفاتٌ على الـ	أورقِ لا رجْعةٌ ولا جَلبُ
ولا مخاضٌ ولا عِشارٌ مطا	فيلُ ولا قُرّحٌ ولا سُلُبُ[٣]

إنّ تساؤل الشاعر عن هذا الطرب الذي عاد إليه من جديد مستغربا أسبابه ومتسائلا عن مصدره هو نوع من أنواع المفارقة عرفت في تراثنا العربي باسم تجاهل العارف، فهو يعلم علم اليقين مصدره وأسبابه، ولكن حتى لا يذهبَنّ الظن بالسامع أنّ الكميت مثله مثل الشعراء الآخرين ينشغل بالنساء، أو رحلة الظعائن ممثلة بالهوادج، أو بالدمن العتيقة، أو بأيٍ من موجودات الطلل الأخرى كأثافي القدر وغيرها مما تعودنا أن نراه في اللوحات الشعرية عند عامة الشعراء الذين اهتموا بالوقوف على الأطلال ووصفها، فإنّه يؤكد نفي هذا كله بتكراره للا النافية عدة مرات حيث ينفي بعد كلّ مرة يذكرها اهتمامه بأمر جديد. ولعل الشاعر أراد من هذه المقدمة أمرين الأول أنّ يؤكد أنّ قلبه وفكره وصوته الشعري كلها منشغلة بحبّ بني هاشم وبالدفاع عن حقّهم في الخلافة مع كل ما يتطلبه هذا الحبّ

من واجبات والتزامات. والأخر أنّ الشاعر وانطلاقا من فكره المتأثر بالمعتزلة، فإنّه يحكّم دور العقل في كل أقواله وأفعاله، ويبتعد عن كل ما هو خرافي أوغير منطقي؛ لذا نراه يعالج موضوع الطلل معالجة منطقية عقلانية كما في قوله:

مَـالِـيَ فِي الـدَّارِ بـعـدَ سـاكِـنـهـا ولـو تـذكّـرتُ أهـلـهـا أربُ

لاَ الـدَّارُ رَدّتْ جـوابَ سَـائِـلِـهـا ولا بَـكَـتْ أهْـلَـهـا إذا اغْـتَـرَبُـوا

أهْـلاَنِ لـلـدّارِ مِـنْـهُـم الأنسُ الـظّـا عِـنُ مِـنْـهـم بـاكٍ ومُـكْـتَـئِـبُ

لا هـؤلاءِ اجْـتـوتْ ولا نـكـرتْ وَلاَ عـلـى هَـؤُلاكَ تَـنْـتَـحِـبُ

يَـا بَـاكـيَ الـتَّـلْـعَـةِ الـقِـفَـارِ وَلَـم تَـبْـكِ عَـلَـيْـكَ الـتِّـلاَعُ والـرَّحَـبُ

أبْـرِحْ بِـمَـنْ كُـلَّـفَ الـديـارَ ومـا تـزْعُـمُ فـيـه الشَّـواحِـجُ الـنُّـعُـبُ

والأظـبـيَ الـبَـارِحَـات هَـلْ كَـانَ فِي الـ أقْرنِ مِـنْـهـا أمْ لَـمْ يَـكُـنْ غَـضَـبُ(٦٨)

إنّ الشاعر في موقفه هذا، وفي قصائده الأخرى من المكان الطلل ربما يكون من أوائل الذين رفضوا فكرة الطلل سابقاً بذلك بعض الشعراء العباسيين الذين اتخذوا موقفاً مشابهاً( )، ولكن مع اختلاف الغايات لكل منهم، فإذا كان أبو نواس مثلاً قد رفض الوقوف على الطلل لارتباطه بالعروبة، وبالتالي كان رفضه له من منطلق الرفض للجنس العربي، وتقاليد القصيدة العربية، أو من منطلق الانتصار للرؤية الإسلامية وملخّصها ضرورة الاهتمام بما يطرحه الدين الإسلامي من قضايا تتعلق بحياة الإنسان في العالم الاخر حيث لا مكان للمقدمة الطللية في ظل الحياة الدينية الجديدة( )، أو لأنّ المرحلة الحضارية التي وصل إليها العصر العباسي جعلت شعراءه يشعرون بضرورة التجديد في أساليبهم الشعرية - فإنّ الكميت انطلق من سببين جوهريين مختلفين أولهما انشغاله بحبّه لبني هاشم وقضية خلافتهم، والأحداث السياسية الجارية انذاك. والثاني التفكير المنطقي الذي اعتمده منهاجا في حياته، وعالج من خلاله كثيرا من الأمور، فهو يرى أنّ الوقوف على الأطلال باطل؛ لأنها صمّاء عجماء لا تتكلم ولا تفهم من يحاورها، ولا تشعر مع أولئك الذين يقفون يناجونها ويبكون عليها، وبالتالي هي لا تستحقّ البكاء؛ لأنّه ليس لها من المشاعر ما يؤهلها لافتقاد أصحابها الراحلين عنها فتبكيهم، وكأني بالشاعر يريد

أن يعاملها بالمثل، ولا أدري لماذا غاب عن بال الشاعر ما يمكن أن تكون عليه علاقة الإنسان بالمكان، وسر الوقوف عليه ومناجاته، وربما البكاء عليه ؛ ربما للحالة التي كان يعيشها هو وبقية الأمّة في ظل تفرقها وتنازعها على الخلافة، إضافة للالتزامه بمذهبه العقلي المعتمد على المنطق بالدرجة الأولى.

لقد غاب عن بال الكميت في الأبيات السابقة أنّ المكان أكثر من منظر طبيعي إنه حالة نفسية يُستعاد عن طريقها التاريخ الشخصي المتجذّر في اللاوعي المرتبط بهذا المكان أو ذاك، وعلى هذا كان المكان الفنيّ عند (جاستون باشلار) هو «المكان الذي يمكننا الإمساك به، والذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، وهذا المكان الذي ينجذب نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكاناً لا مبالياً، ذا أبعاد هندسية وحسب». وهو المكان الذي يُستحضر لارتباطه بعهد مضى، أو لكونه علاقة في سياق الزمن، وهو ما يطلق عليه اسم المكان التاريخي.[٧٢]

ولعل الشاعر فطن إلى شيء من هذا في علاقته بالمكان الثاني الذي أكثر من تكراره في شعره ألا وهو مدينة يثرب مدينة الرسول محمد ﷺ، فقد كان ذكره لها هذه المرّة ذكر المحبّ لها، والمقدّس لترابها. قال في مدحه لبني هاشم ناسباً إياهم في أصولهم إلى أصل الرسول ﷺ وإلى مدينته مذكرا أعداءهم بهذه القرابة :

كـأنّ خـدودهـمُ الـواضـحـا	ت بـيـن المجـرَ إلى المسـحـب
صـفـائـحُ بـيـضٌ جـلـتـهـا القُـيـو	نُ مما تـخـيّـرْنَ مـن يـثـرب

وقال في مدح الرسول عليه السلام متحدثا عن هجرته إلى المدينة، وأثر ذلك فيها، وفي سكانها من الأوس والخزرج :

طـيّـب الأصـل طـيّـب العـود في البـنـ	ـيـة والـفـرع يثربـيٌّ تـهـامـي
أبـطـحـيٌّ بـمـكـة اسْـتـثـقـب الـلـ	ـهُ ضـيـاء الـعـمـى بـه والـظـلام
وإلى يـثـرب الـتـحـوُّل عـنـهـا	لـمـقـام عـنْ غـيـر دار مُـقـام
هـجْـرة حـوّلت مـن الأوس والخز	رج أهْـل الـفـسـيـل والاطـام
غـيـر دُنْـيـا مُـحـالـفـاً واسْـم صـدْق	بـاقـيـاً مـجْـدُهُ بـقـاء الـسّـلام

إنّ تكراره للمكان يثرب هو مزيج من الحنين إلى الماضي بما فيه من عدل ورضى ووحدة واتفاق، وإلى موطن الإسلام الأول مكان الرسول ﷺ. إنّ هذا التشبث بالجذور وبالماضي يحمل في طياته الرفض للواقع الجديد بكل ما فيه من ألم وسخط، فالحنين الشديد إلى الماضي هو في الغالب تعبير عن عدم المقدرة على التكيّف مع الحاضر، بل ربما يكون محاولة للتخلص من وطأة الحاضر، وهو في ذلك كلّه يستخدم الناقة لتوصله إلى هذا المكان أو إلى بني هاشم كعادة الشعراء، ولعله في بعض أبياته يوحي بأنّه يعقد بينه وبين مطيته مماثلة نفسية تشي بحنينه إلى بني هاشم وترمز إلى مأساتهم.[74]

وقد ختم الشاعر غير قصيدة من قصائده بالرحلة إلى يثرب لزيارة أحبابه من بني هاشم على ناقته القوية وقد حمّل هذه الجزئية من قصيدته معاني وأفكاراً كثيرة. قال:

هلْ تُبلِّغنيكُمُ المُذكرةُ الـ ... وَجْناءُ والسَّيْرُ مني الدَأَبُ

هَوْجاءُ كالفحلِ هَوْجَلٌ سُرُحٌ ... تَنشقُّ عنها الهَواجرُ الذُّوَبُ

إذا الإكامُ اكتَستْ مآليها ... وكان زعْمُ اللوامعِ الكذبُ

بمُضْمَحلٍ مُؤمِلٍ خادع ... لأرْكُبٍ عمّا تضمّنَ القربُ

لم يقْتعدْها المُعجّلون ولم ... يمْسحْ مطاها الوُسُوقُ والقتبْ[75]

إنّ الكميت في الأبيات السابقة يتمنى الوصول إلى المكان الذي يقطنه بنو هاشم على ناقة ذات صفات متميزة، وكأني بها تحمل صفات صاحبها من قوة ونشاط وفطنة، ويشبهها بالثور الوحشي كعادة كثير من الشعراء الجاهليين . قال

كأنّها النّاشِطُ المُولَعُ ذُو الـ ... عينة من وحش لينة الشّيبُ

هاجَتْ له الحَرْجَفُ البليلُ بِصُر ... ادِ جَهامٍ والحاصِبُ الحصِبُ

ثوباهُ منه الصّقيعُ تلْحفُهُ ... والتُربُ من سافيائه التَربُ

في كِنِّ أرْطاتِهِ يلُوذُ بها ... ضَيْفاً قِراه السُّهادُ والوَصَبُ

ليْلك ذا ليْلك الطّويل كما ... عالجَ تَبْرِيحَ غُلّهِ الشّجِبُ

حتى بَدا حاجبٌ من الشّمس والـ ... حاجِب منها الشّرقيّ مُحْتجبْ

ثمَّ غدا ينفضُ الجليدَ كما ساقط عنه الهشيمَ مُحتطبُ[1]

فهذا الثور عاش لحظات قاسية في ظل جو شديد البرودة وكأنّه يلتحف ثوبين من الصقيع، وقد كان يحاول أن يقي نفسه الريح والبرد والمطر بالاحتماء بظل سجرة الأرطاة، وهنا يحسن بي التوقف عند هذا المكان بشكل خاص، فهي من أهمّ أنواع السجر التي ظهرت في الشعر العربي القديم، فقد كان لها دور فاعل من حيث كونها مكانا يُستظل به فيحمي من البرد والمطر وقد ظهرت هذه الشجرة بشكل خاص في قصة الثور الوحشي، الحيوان الذي شبّه به الشاعر ناقته؛ ليعبر عن مدى قوتها وصلابتها، وتتلخص قصة الثور الوحشي في أنّه بعد اشتداد الظلام في ليلة باردة في جوف الصحراء، إذ يتساقط المطر والثلج وتهب الريح، يشعر الثور بحاجة إلى شيء يستتر به من ظروف الطبيعة القاسية، فيلجأ إلى أرطاة يلتمس عندها الدفء والوقاية من الريح والثلج والمطر، وتشتدّ هذه الظروف بتقدم الليل وحيث هو يعاني من الوحدة، وتبدو شدّة معاناته من خلال وصف الشاعر لليل الثور الطويل الذي عانى فيه الثور كل أصناف البرد والقلق والأرق حتى بدت أنوار الصباح بالظهور فتهيأ للخروج من تحت ظلّ الأرطاة، وقد بدأ بالتخلص مما علق بثوبه من ثلج لكنه سرعان ما فوجئ بكلاب الصيد، فبدأ مرحلة جديدة من الصراع رسم الشاعر من خلالها لوحة جديدة لصراع الثور مع كلاب الصيد. قال:

فاستلحمتْهُ الضراءُ في هبْوة النـ ـقع بجدٍّ كأنـهُ اللعِبُ

فجال في روعة الفجاءة مثـ ـنونيَ عطف والقلبُ منتخبُ

ثمّ ارْعوى حين أفرخ الرّوع فاسـ ـتخرج منه الحفيْظة الغضبُ

فردّها بالصريع ذي الرّمق الـ ـكارب يدْمى حشاه والقرْبُ

ونال منها الشّوى نوافذ كالـ ـخاصف وُهي نعالهُ النقبُ

فتلك لا ذاك وهي بالمحْرم الشّاحب في مُحْرمين قد شحبوا

لقد أحاطت الكلاب بالثور من كل حدب وصوب، ففزع من مفاجأتها له إلا أنه لم يبال ومضى في غايته، لكنه لم يلبث أن عاد بعدما أفرخ روعه، وكأنه خشي من عار الفرار فحمل على الكلاب فردّها صارعاً بعضها، وعاملا الطعن والجرح في بعضها الآخر

لقد بدأ صراع الثور في البداية مع الطبيعة القاسية فانتصر عليها مؤقتا بأنَ استظل بالأرطاة، ثم بدأ جانب آخر من الصراع بين الكائنات الحية أنفسها، إذ نشبت معركة ضارية بين التور والكلاب انتهت بانتصار الثور وإلحاق الموت أو الهزيمة بكلاب الصياد، ولعل هذا الصراع صراع بين الخير (الثور) والشر (الكلاب)، وبالتالي فإنّ بني هاشم يمثلون الخير لكون الرسول منهم، والأمويين يمثلون الطرف الثاني (الشر)

لقد كان الشعراء يكيفون مشهد هذا النوع من الصراع حسب غرض القصيدة . فإذا كانت في المدح أخرجوا الثور منتصراً، وإذا كانت في الرثاء، جعلوا الكلاب غالبا هي المنتصرة، فقد ذكر الجاحظ أنه إدا كان الشعر مرثيّة أو موعظة، تكون الكلاب هي التي تقتل بقر الوحش، وإذا كان الشعر مديحا تكون الكلاب هي المقتولة، ولكنّ الثيران ربما جرحت الكلاب وربما قتلتها، وأما في أكثر دلك، فإنها تكون هي المصابة، والكلاب هي السالمة والظافرة، وصاحبها الغانم.[٧٩]

إنّ مشهد الصراع بين الثور وكلاب الصيد مشهد مألوف في الشعر العربي القديم، وغالباً ما يحتمل التأويل، وهو كذلك هنا، فلعلّ الشاعر أراد الرمز به للصراع بين آل هاشم والأمويين، فهو صراع دامٍ وقاسٍ حول الخلافة، وهم إن كانوا تنازلوا عنها في زمن الحسن بن علي وعلى إثر وعود كاذبة من قبل الأمويين، فإنهم عادوا يطلبونها بقوة ويدافعون عنها بكل ما يملكون من قوّة، ولعل إشارة الشاعر إلى قوة الثور، ومن ثمّ انتصاره على الكلاب إشارة إلى قوة الهاشميين. وأمل عند الشاعر بانتصارهم على الأمويين.

لقد ارتبط الزمان بالمكان عند الشاعر كثيرا، فحنينه إلى يثرب مدينة الرسول ﷺ يعدّ معادلا موضوعياً لماضٍ كريم مفقود يتمثّل في زمان وجود الرسول ﷺ على سدّة الحكم مع كل ما يمثّل ذلك من عدل ومساواة ورضى واستتباب للأمر، وتولي أحفاده الحكم من بعده هو استمرار لذاك الماضي الذي يعدّ هو الآخر معادلا موضوعيا لسيادة آل هاشم وللنقاء والعدل، بل لكل خلق طاهر نظيف. ولكن لماذا كان الشاعر يستخدم الاسم الجاهلي لمدينة الرسول ﷺ (يثرب)؟ وقد كرر هذا كثيراً. هل هو مثلاً لاعتقاد الشاعر بأنّ هذا المكان عاد إلى وضعه أيام الجاهلية قبل أن يظهر الإسلام، ويستحق أن يسميها الرسول ﷺ باسم المدينة المنورة؟.

التكرار

استخدم الكميت التكرار بكثرة؛ حيث استطاع من خلاله ان يوضح حبه لبني هاشم كما أنه أكدّ كثيراً من الأفكار التي تؤكد هذا الحب كما تؤكد كرهه لأعدائهم وقد ظهر أسلوب التكرار على مستوى العبارة، والكلمة، والحرف مما أفاد في الكشف عن انفعالات الشاعر في مواطن عدة، فالتكرار جزء من أسلوب الشاعر في التعبير عمّا يعتمل في نفسه، وعن موقفه من أمور الحياة المختلفة.

والتكرار تكرير كلمة فأكثر باللفظ والمعنى، إما للتوكيد أو لزيادة التنبيه أو لزيادة التوجع أو التحسر أو لزيادة المدح أو للتلذذ بذكر المكرر أو للتنويه بشأن المذكور فهو أسلوب تعبيري يصوّر انفعال النفس بمثير، واللفظ المكرر فيه هو المصباح الذي يلسر الضوء على الصورة لاتصاله الوثيق بالوجدان.[81]

ومن أهم أنواع التكرار عند الكميت تكرار العبارة كما في قوله :

ما أُبالي إذا حفظت أبا القا	سم فيهمْ ملامة اللّوّام
ما أُبالي ولنْ أُبالي فيهم	أبداً رغْم ساخطين رغام
ما أُبالي إذا أُنخن إليهم	نقب الخُفّ واعْتراق السنام

إنّ تكرارعبارة (ما أبالي) لم يأت من فراغ، إذ تشير إلى ثبات مبدأ الشاعر من كل ما يمكن أن يحدث معه أو يقال فيه من الكارهين له أو الساخطين عليه بسبب موقفه من الهاشميين كان كذلك في الماضي وسيبقى كذلك في المستقبل.

وقوله:

فإنهم للناس فيما ينوبهم	غيوث حيا ينفي به المحل ممحل
وانهم للنّاس فيما ينوبهم	أكفٌ ندى تُجدي عليهم وتُفضل
وانهم للناس فيما ينوبهم	عُرى ثقة حيثُ استقلوا وحلّلوا
وإنهم للناس فيما ينوبهم	مصابيحُ تهدي من ضلال ومنزِلُ

يلاحظ أنّ الكميت بعد كل تكرار لعبارة (فإنهم للناس فيما ينوبهم) يأتي بصفة مدحية

جديدة لبني هاشم، فهم في المرة الأولى يعيثون الفقير، ويعطون السائل، وفي المرة الثانية لهم أكفٌ معتادة على العطاء، ومساعدة الغير. وهي المرة الثالثة من الذين يُعتمد عليهم، وينتفع الناس بهم. وفي المرة الرابعة مصابيح تنير للناس طريقهم، فيعرفون بوساطتهم الحقّ من الباطل.

إنّ الشاعر بهذا التكرار يؤكد عواطفه الملتهبة من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يستدرعواطف المستمعين. فهو في الأبيات السابقة كان كمن يطرق على طاولة أو ما شابهها يريد أن يؤكد أقواله، فيجعل السامع أكثر استيقاظا وتنبّها حتى يسمع ما سيأتي بعد العبارة المكررة، ولعل هذا يؤكد أنّ التكرار يتناسب أكثر ما يتناسب مع الأغراض الشعرية الخطابية كالمدح والفخر والهجاء كما أنّه يتناسب مع إلقاء الشعر بطريقة المشافهة التي كانت سائدة آنذاك.

ومن أنواع التكرار عند الكميت تكرار الفعل كما في قوله في مدح علي بن أبي طالب

لنعْم طبيبُ الدّاء من أمر أُمة ... تواكلها ذو الطّبّ والمُتطبّبُ

ونعْم وليّ الأمر بعْد وليه ... ومُنْتجعُ التقْوى ونعْم المؤدبُ[٨٩]

تكرار الشاعر لفعل المدح (نعم) في بداية البيتين جاء للزيادة في مدح ممدوحه وتقديره مؤكداً صفاته الإيجابية، فهو نعم الطبيب الذي تحتاج إليه الأمة في مثل هذه الظروف لمّا تولّى أمرها أناس ليس لهم من صفات الحاكم الجيد من شيء، فهم مغتصبون لحقّ غيرهم، دخيلون على هذا المنصب؛ لأنه يحتاج لمؤهلات ليست متوافرة فيهم، أما علي، فهو صاحب الأمر بعد الرسول ﷺ لقرابته منه، ولما يتمتع به من صفات وأخلاق.

وقال في مديحه للرسول ﷺ مكررا الفعل (بورك) أربع مرات متتالية مؤكدا من خلال تكرار هذا الفعل صفة الدعاء للرسول في كل مراحل عمره وفي كل مكان يحلّ به حياً أو ميتا

وبُورِكْت مولُوداً وبُورِكْت ناشِئا ... وبُورِكْت عند الشَيْب إذ أنْت أشْيبُ

وبُورك قبْرٌ أنْت فيْه وبُورِكت ... به وَلهُ أهْلٌ لذلكَ يَثْربُ[٩٠]

ويشبه هذا تكراره لكلمة (خير) خمس مرات في مدحه للرسول محمد ﷺ . قال.

أُسْـرةُ الصّادق الحديـث أبـي القا　　سـم فـرعُ الـقُـدامـس الـقُـدّام

خـيْـر حـي وميّـت مـن بـنـي ا　　دم طـرّاً مـأمُـومـهـم والإمـام

كـأن مـيّـتـاً جـنـازةُ خـيْـرُ مـيْـت　　غـيّـبـتْـهُ حـفـائـرُ الأقـوام

خـيْـرُ مُـسْـتـرْضـع وخـيْـرُ فـطـيْـم　　وجـنـيـْن أقـرّ فِي الأرحـام

وغُـلامـا ونـاشـئـاً ثـم كـهْـلا　　خـيْـرُ كـهْـل ونـاشـئ وغُـلام

ومن الأحداث التي أثّرت في نفس الشاعر، ونفوس الشيعة عامة مقتل الحسين بن علي، لذا نراه يكرر كلمة(قتيل) ثلاث مرات في ثلاثة أبيات متتالية، فجاء تكرارها معبّرا عن أسف الشاعر وأساه لقتل الحسين مؤكداً كبر الحدث وبشاعته ومصوّرا وقع الحدث على أسرته، وعلى عامة المسلمين . قال:

ومـنْ أكـبـر الأحْـداث كـانـتْ مُـصـيْـبـة　　عـلـيْـنـا قـتـيْـلُ الأدْعـيـاء الْمُـلـحـب

قـتـيْـلٌ بـجـنْـب الـطّـف مـن ال هـاشـم　　ألا حـبّـذا ذاك الجبينُ الْمُـتـرّبُ

قـتـيـلٌ كـأنّ الـوُلّـه الـنُّـكْـد حـوْلـه　　يـطُـفْـن بـه شُـمَّ الـعـرانـيْـن ربْـربُ

لعل الطريقة التي قتل بها الحسين وجماعته هي التي دعت الكميت إلى تكرار كلمة (قتيل)، فالإلحاح على كلمة ما لا يكون من فراغ ، بل لابدّ أن يكون نتيجة لنوع من الضغط النفسي الذي يقع الشاعر تحت تأثيره، ولا شكّ أنّ مقتل الحسين كان من الأمور التي أقلقت الشاعر وقضّت مضجعه مما جعله أكثر كراهية للأمويين، وأكثر رفضا لحكمهم خاصة عندما جاء قتله على يد عبيدالله بن زياد بن سمية (ابن الأدعياء) وهذه مفارقة صارخة أن يتحول ابن الأدعياء إلى حكم يحكم في رقاب أبناء الرسول ويقتلهم في ظل الدولة الإسلامية وبمرأى من المسلمين جميعا.

ومن أنواع التكرار عند الكميت تكرار الأدوات مثل تكراره لكلمة (لا) في معرض نفيه لأمور معينة في مجال الفخر أو المدح أو الهجاء، فقد كررها أكثر من عشرين مرّة في قصيدة واحدة نافيا في كل مرة عن نفسه أو عن ممدوحيه أو عن مهجويه صفة ما قال.

لا مِـنْ طِـلاَبِ المُحَـجَّـبَـاتِ إذا ... أُلـقـي دُونَ المَعَـاصِـرِ الحُجُـبُ

ولا حُـمُـولٍ غَـدَتْ ولا دِمَـن ... مَـرَّ لـهـا مِن بَعْدِ حِقْبةٍ حِقَبُ

ولا مَـخَـاضٍ عِـشَـارٍ مَـطَـا ... فِـيـلٍ ولا قُـرَّحٌ ولا سُلُبُ

ولا شَـجِيْـجٌ أقـامَ في دِمْـنَـةِ الـ ... مَـنْـزِلِ لا نَـاكِـحٌ ولا عَـزَبُ

ولا كَـمِـدْرَى الصَّـنَـاعِ أُلـقِـي في الـ ... دِمْـنَـةِ لا مُـصْـفَـحٌ ولا خَـشِـبُ

ولا ذَوَاد أذلَّ مِـنـهـن لـد ... ولْـدة مـا جـرَّروا ومـا سـحَـبـوا

لا الـدَّارُ رَدَّت جـواب سَـائِـلـهـا ... ولا بـكـتْ أهْـلـهـا إذا اغـتـربـوا[88]

وقال كذلك في مدحه لبني هاشم وهو ينفي عنهم صفة جديدة بعد كل لا. قال

لا هُـمْ مـفـاريـحٌ عـنـد نَـوْبـتـهـم ... ولا مُـجَـازِيْـعُ إنْ هُـمُ نُـكِـبُـوا

لا شُـهَـدٌ لـلـخَـنـاَ وَمَـنْـطِـقِـه ... ولا عـن الحِلْـم والـنُّـهَـى غُـيَـبُ

لا يُـصْـدِرُون الأمُـورَ مُـبْـهَـلَـة ... ولا يُـضِـيْـعُـونَ دَرَّ مـا حَـلَـبـوا[89]

إنّ تكرار (لا) في بداية عجز كل بيت وصدره على صورة متسلسلة متعاقبة سمح للشاعر بمساحة أكبر لحشد أكثرعدد ممكن من الصفات لممدوحيه وتسجيل رؤيته للهاشميين إضافة إلى ما منحه هذا التوالي التكراري للأبيات من إيقاع، وخاصة مع تكرار الصيغ المصاحبة (مفاريح ومجازيع) والأفعال. (ويصدرون ويضيعون).

ومن الأدوات الأخرى التي كررها الكميت (إذا) فقد كررها أكثر من أربع عشرة مرّة في قصيدة واحدة من ذلك قوله :

إذا أنـتـجـوا الحرب الـعـوان خُـوارهـا ... وحـن شـريـج بـالمنـايـا وتـنـضُبُ

فـيـا لك أمـراً قـد أشـتـتْ أموره ... ودنـيـا أرى أسـبـابـهـا تـتـقـضَـب

إذا شَـرعـوا يـومـا عـلـى الـغـي فتنة ... طـريـقُـهـم فـيـهـا عـن الحقَ أنـكـبُ

رَضُـوْا بِـخِـلاَفِ المُهْـتَـدِيْـن وَفِـيـهُـم ... مُـخَـبَّـأَةٌ أُخْـرَى تُـصَـان وَتُـحْـجَـبُ

إذَا قِـيـلَ هَـذا الحَقُّ لا مَـيْـلَ دُونَـه ... فـأنْـقـاضُـهُـم في الغـيَّ حسْرى وَلُـغَّـبُ[90]

لقد جاء الشاعر بعد كل تكرار لـ(إذا) بفكرة جديدة في هجاء بني أمية، وكذلك فعل بعد كل تكرار لها في مديحه لبني هاشم . قال :

إِذَا نَشَأَتْ مِنْهُم بِأَرْضٍ سَحَابَةٌ فَلاَ النَّبْتُ مَحْظُورٌ ولا البَرقُ خُلَّبُ

إِذَا ادْلَمَّستْ ظَلْمَاءُ أَمْرَيْنِ حِنْدِسٌ فَبَدْرٌ لَهُم فِيهَا مُضِيءٌ وكَوْكَبُ

إنّ تكرار البداية في هذه الأبيات باستخدام أسلوب الشرط (إذا) قد حفظ للأبيات تسلسلها، وتشكّل لها رابطا يعمل على تلاحمها وتواشجها إضافة إلى أنّ التوالي الشرطي حقق إيقاعا كبيرا للنص.

ومن أنواع التكرار عند الكميت أيضا تكرار الصيغ، قال :

والطَّيِّبُونَ المُبَرَّؤُونَ من الـ آفَةِ والمُنْجِبُونَ والنُّجُبُ

والسَّالِمُونَ المُطَهَّرُونَ من الـ عَيْبِ ورأسُ الرُّؤُوسِ لا الذَّنَبُ

زُهْرٌ أَصِحَّاءُ لا حَدِيثُهُم واهٍ ولا في قَدِيمِهِم عَطَبُ

والعَارِفُو الحق لِلْمُدِلِّ به والمُسْتَقِلُّو كثير ما وَهَبُوا

والكَاشِفُو المُفْظِعِ المُهمِّ إذا الـ تفَّ بِتَصْدِيرِ أَهْلِها الحقَبُ

لقد جاء التكرار عند الكميت واحدة من نتائج الأسلوب الخطابي الذي طبع شعره بصورة ملحوظة فكان معبّرا عن مراد الشاعر وانفعاله بصورة كبيرة سواء في اثبات الفكرة وتأكيدها أو في زيادة إيقاع شعره بصورة كبيرة.

التضـاد

إنّ هاشميات الكميت في مجملها قامت على فكرة التضاد، فهي مدح لآل البيت من جهة، وهجاء لبني أمية من جهة أخرى مع إثبات للصفات الإيجابية للطرف الأول، وإثبات للصفات السلبية للطرف الثاني، إذ يمكن القول إنهما شكّلا ثنائية ضدية، وقد كانت فكرة التضاد مسيطرة على الشاعر سيطرة كبيرة مما جعلته يحشد كثيرا من الألفاظ المتضادة التي يكشف معظمها عن الوضع النفسي الذي كان الشاعر واقعا تحت تأثيره.

التضاد والطباق والمطابقة اسمان لمسمى واحد، وهو الجمع بين المعنى وضده

في لفظتين مختلفتين، ومن أشكال التضاد الهامة المقابلة وهي أن يؤتى بمعنيين متضادين أو أكثر، ثمّ يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب، وهو من الأساليب الهامة التي اعتمد عليها الشاعر في سبيل بيان حالة التناقض الشديدة التي كان يعيشها أهل زمانه.

وقد جاء التضاد على مستوى الألفاظ وعلى مستوى الصور، فأما الصور فكانت على شكل مقارنات بين حال الهاشميين وصفاتهم من جهة وحال بني أمية وصفاتهم من جهة أخرى كما مرّ في ثنايا هذا البحث، وأما التضاد على مستوى الألفاظ، فقد جاء ليفيد الشمولية أو المقارنة. فمن الأول قوله:

بل هواي الذي أجنُّ وأُبدي ... لِبني هاشمٍ فُرُوعِ الأَنام

فضلوا الناس في الحديث حديثا ... وقديما في أول القدام[93]

أراد الشاعر في هذين البيتين أن يؤكد أنّ هواه وولاءه كلّه لبني هاشم، ولا يمكن أن يشاركهم فيه أحد، وحتى يؤكد هذه الفكرة فقد جمع بين الفعلين المتضادين (أجنّ وأبدي) ليجمع الحبّ كله ما خفي وما ظهر، (وقديماً وحديثاً)، فهم قد زادوا على الناس ببلاغتهم، وحسن بيانهم في هذا الزمان ومن قبل.

ومن التضاد الذي يفيد الشمولية أيضا ما جاء في معرض وصف الشاعر للهاشميين، فقد جمع كثيرا من الألفاظ الدالة على التقابل اللغوي ليسند إليهم كل الصفات الإيجابية ويخرجهم بصورة مثالية أرادها مستخدما كل أساليب اللغة الممكنة. قال:

ومداريك للذُّحول متاريـ ... ـك وإنْ أُحفظوا لغَوْر الكلام

ومُحلّون مُحرمون مُقَرو ... ن لحلّ قرارة وحرامِ

فهم الأقربون من كل خير ... وهم الأبعدون من كل ذام

بسطوا أيدي النوال وكفوا ... أيدي البغي عنهم والغرام[94]

فهم يدركون ثاراتهم ولا يفرطون بأي منها، إذ لا يصعب على همتهم إدراكها إلا إن هم أرادوا ذلك عفوا وتسامحا، ولعل في هذا تهديداً للأمويين الذين كانوا يُعملون فيهم القتل. أما على مستوى الواجبات الدينية، فهم لا يهملون أياً منها، بل يقومون بها جميعها، وهم لسمو أخلاقهم يقربون من كل خير، ويبعدون عن كل عيب، تراهم يقدمون للناس

كل مساعدة ويبتعدون عن كل ظلم لهم. لقد استطاع الشاعر بناء لغته الشعرية من خلال الجمع بين الأضداد من مثل (مداريك ومتاريك ،ومطّون ومحرمون، وحلّ وحرام، والأقربون والأبعدون، وبسطوا وكفوا.....) لتظلّ صوره شاخصة بحقائق الصراع العاتي بين الهاشميين والأمويين، كما أنّ الشاعر كان قادراً على استخراج فنون جمالية من التضاد تؤثر في العقل والذوق والحسّ، فتنشئ شيئا من الموسيقا اليسيرة الحلوة في أكثر الأحيان،[٥٥] خاصة إذا صاحبه تكرار للصيغ كما هو بارز من الأبيات .

وأما التضاد الذي جاء ليعمقّ الفرق بين حال الأمويين والهاشميين فقوله

لـلـقـريـبـيـن من نـدىً والـبعـيـدين مــن الجور في عُــرى الأحْــكـام

والمصـيـبـيـن بـاب مـا أخـطـأ الـنـا سِ ومُــرسـى قــواعــد الإسْــلام

والـغـيُـوث الـذيـن إنْ أمْـحـل الـنـا سُ فـمـأوى حـواضـن الأيْـتـام[٥٦]

لقد رسم الشاعر في الأبيات السابقة صورا متنافرة كتنافر حال الهاشميين في سلوكهم وأخلاقهم مع الأمويين، إنه صراع الأضداد من بني البشر، فالحاح الكميت على اقتران المتنافرات من الألفاظ اللغوية (قريبين وبعيدين، والإصابة والخطأ، والعيث والمحل) هو انعكاس للإلحاح الداخلي الذي يعيشه في ظل الصراع على الخلافة بين الهاشميين والأمويين، والذي بنيت الهاشميات في ظله وتحت خيمته مما يشدّه بعنف فيخرجه لغة ذات شكل بنائي لفظي يستنفرمن الأعماق الكلمة ونقيضها.[٥٧]

لقد بنيت اللغة الشعرية عند الكميت في ظاهر ألفاظها على أساس المقابلة بين طرفي الخلاف الهاشميين بتميزهم الأخلاقي وقدراتهم الخلّاقة في مجال الحكم. والأمويين الذين يقفون معهم على طرفي نقيض من حيث سلوكهم وظلمهم للرعية معتمدا في ذلك كله على قاعدة السلوك الصادر عن كليهما.

إنّ جمال ظاهرة التضاد عند الكميت يتمثّل في قدرتها على التعبير الصادق الجميل عن أحاسيسه وانفعالاته الداخلية، فتقابل الأضداد التي لا تجتمع إلا لتتنافر يبدو أكثر وضوحا حين يقابل بين صورتي الهاشميين والأمويين إذ نلاحظ قدرة البنية التقابلية على الإثارة والإقناع ، وبالتالي فإنّ أسلوب التضاد لا يؤتى به كشكل من أشكال اللغة حسب،

وإنما للتعبير عن رؤية الشاعر وعواطفه إضافة إلى مقدرته في توليد الموسيقا الشعرية التي تسعف الشاعر في تعميق معانيه، والتأثير في سامعيه.

المفارقـة

اعتمد الكميت على أسلوب المفارقة في بيان التناقض الحاصل في أقوال الحكام من بني أمية وتصرفاتهم، وكذلك بعض الرعية في تعاملهم مع الحكام، ومع بني هاشم فبدا متهكّماً وساخراً من بعضهم، ومتعجباً مستنكراً من بعضهم الآخر.

لا يوجد تعريف جامع مانع متفق عليه للمفارقة؛ وذلك لاختلاف مفهومها من عصر لاخر ومن شخص لاخر،[98] فهي نوع من التضاد بين المعنى المباشر للمنطوق والمعنى غير المباشر[99] - فهي بشكل عام تعبير لغوي بلاغي تصدر عن ذهن متوقد، ووعي شديد للذات بما حولها. إنها لعبة لغوية ماهرة وذكية بين طرفين صانع المفارقة ،على نحو يصوغ فيه الأول نصّه بأسلوب يستثير الثاني، ويدعوه إلى رفض معناه الحرفي، والبحث عن المعنى الخفي الذي غالبا ما يكون المعنى المضاد، وهو في أثناء ذلك يجعل اللغة يرتطم بعضها ببعض، حيث لا يهدأ للقارئ بال إلا بعد وصوله إلى المعنى الذي يرتضيه ليستقرّ عنده.[100] إنّ وظيفة المفارقة في النص هي إعادة التوازن أو حفظه لصاحب النص.[101] وللمفارقة أنواع كثيرة يهمني منها المفارقة اللفظية؛ لأنها تعدّ الأقرب إلى المادة المدروسة: لذا سأقصر حديثي عليها. وعند النظر في مفارقات الكميت نجدها تكثر في موضوعي الرعية وشخصية الخليفة. قال في وصفه لحال الرعية وأعمالها .

كلامُ النّبيّينَ الهُداة كلامُنا   وأفعالَ أهل الجاهليّة نفعلُ[102]

المفارقة في هذا البيت تصف شدة تناقض الناس بين تنظيرهم في مجال الأقوال وتطبيقهم في مجال الأفعال، فكلامهم مثالي مملوء بالحكمة والموعظة الحسنة، وكأنهم أنبياء يهدون غيرهم إلى السراط المستقيم، أما أفعالهم فهي مناقضة تماماً لأقوالهم ليس فيها علم ولا دين، بل ظلم وبعد عن الحق والعدل.

وتبدو المفارقة أكبرعند الناس حين يتعلق الأمر بحب الدنيا ومتاعها. قال

رَضِينا بدُنيا لا نُريدُ فراقها   على أنّنا فيها نمُوتُ ونُقتلُ

وَنَحنُ بها المُستمسكون كأنها لنا جُنّةٌ مما نخافُ ومعقلْ

أرانا على حُبّ الحياة وطُولها يُجدُّ بنا في كلّ يومٍ ونهزل[1]

إنّ الكميت صانع هذه المفارقات متضاد مع الواقع الذي يعيشه، فهو يرى ظلم بني أمية وجبروتهم واغتصابهم للخلافة، وأكلهم لمال المسلمين دونما حقّ، وقتلهم للناس خاصة عترة الرسول ﷺ. والناس لايفعلون شيئا إزاء هذا الوضع السيء، بل على العكس من ذلك ينافقون للحاكم لقاء حفنة من الدراهم، وهذا جرّاء تمسكهم بالدنيا وتكالبهم عليها، وكأنها حصن لهم من الموت والألم، كل هذا رغم ما يجدونه في هذه الدنيا من موت وقتل، فهم يتمسكون فيها إعجابا وحبا في حين هي تركلهم رفضا.

ومن المفارقات الهامّة هو ما يواجهه الإنسان الملتزم بحب ال البيت في ظلّ الدولة الأموية الكارهة للهاشميين والمعادية لوجودهم، وإزاء هذا الوضع يمكن أن تنشأ مفارقات كثيرة من مثل قوله:

فقُلْ للذي في ظلّ عمياءَ جونة يرى الجوْر عدلاً أين لا أين تذهبُ

بأيّ كتابٍ أمْ بأيّة سُنّة ترى حُبّهُم عاراً علي وتحسبُ

أأسلمُ ما تأتي به من عداوة وبُغضٍ لهُم لا جيْر بلْ هو أشجبُ[2]

إنّه من الغريب والمناقض للأحوال الطبيعية أن يكون الإنسان في ضلال بيّن وكبير، ومع ذلك يسارع للحكم على الأشياء، إنّه في هذه الحالة يكون غير مؤهل لذلك؛ لأنّه سيقلب الموازين تماما، مثل هذا الذي يتحدث عنه الشاعر، فمثل هذا الإنسان يرى الجور عدلا، ويرى حبّ بني هاشم عارا، وهذ مفارقات لا تكون إلا في ظروف استثنائية ومع أشخاص غير سويين.

وعلى أساس من هذه الظروف المختلّة، فإنّ المفارقات تتكاثر، والموازين تزداد اختلالا، ويصبح الشاعر على علاقة طيبة ووطيدة مع الغرباء، في حين تتباعد الأموربينه وبين أقربائه إذ تصبح علاقته بهم طبيعية، ويصبح متشككا بهم، ومتهما لهم. قال

فيهمْ كُنتُ للبعيد ابْن عم واتّهمتُ القريبَ أيّ اتّهام[3]

ومن هذه الاختلالات ما أصاب القيم عند الناس، فأصبحوا يرون الإنسان الشريف وضيعا. قال:

ورأيْـتُ الشَّـريْـف في أَعْـيُـنِ الـقـو م وضِيْعاً وقَلَّ مِنْهُ احْتِشامِـي[106]

أما حكام بني أمية فحالهم أسوأ، وتناقضهم أكبر؛ لذا تبدو المفارقات عندهم أكبر وأوضح . قال:

مُصيَبٌ على الأَعْوَاد يومَ رُكوبها لِما قالَ فيها مُخْطِئٌ حين ينْزِلُ

يُشبّهُها الأَشباه وهي نصيْبُه له مشْربٌ منها حرامٌ ومَأْكلُ[107]

إنّ قمّة التناقض أن يعتلي الخليفة المنبر فيقول أشياء صحيحة، ويبدو من خلالها رجل الخلافة الحكيم في أقواله، المثالي في تصرفاته، لكنّ الأمر يختلف تماما عندما ينزل عنه إذ يتحوّل إلى رجل آخر مختلف تماما أقلّ ما يقال عنه أنّ كلاً من مشربه ومأكله حرام، فهو يصلح للتنظير فقط ، أما التطبيق فهوعنه بعيد، ولعلّ استخدامه لكلمة (ركوب) يشي باغتصاب الأمويين للخلافة وأخذهم لها عنوة من أصحابها الشرعيين.

وتأتي المفارقة الكبرى حين يواجه الساسة ويخاطبهم بهذا اللفظ من باب الاستهزاء بهم؛ لأنه مقتنع تماما بأنه ليس لهم في الخلافة حقّ، ولا يهمهم منها سوى السيطرة على مقاليدها، ومن ثمّ خيراتها، وليس لهم في السياسة علم وفهم سوى الكلام والخطب على المنابر، أما على مستوى الفعل فليس لهم منها سوى نهب أموال الرعية، وظلمهم وقتلهم، وليس أدلّ على ذلك من إهمالهم للقرآن وتعاليمه، إذ إنّ من الشروط الهامة التي يجب أن تتوافر بالخليفة هو علمه بالقرآن والعمل بما جاء به خاصة العدل بين الناس، وأين هم من هذا كله؟ وأنى لهم كل هذا الذي بين أيديهم من مال وجاه، والرعية لاتملك سوى الفقر أو الفتات الذي يدفعونه لهم لقاء بيع كرامتهم وضمائرهم؟ قال:

فيا ساستا هاتوا لنا من جوابكم فـفـيكم لعمْري ذو أفانين مِقْولُ

أأهْلُ كتاب نحنُ فيه وأنتم على الحقّ نقْضي بالكتاب ونعْدلُ

فكيف ومنْ أنّى وإذْ نحنُ خلْفة فَريقان شتّى تسْمنُوْنَ ونَهْزُلُ[108]

وتأتي المفارقة الصارخة التي تثير الضحك المرّ في وصفه لحكام بني أمية بقوله

تحِلُّ دِماءُ المسلمينَ لديْهُم ويحْرُمُ طَلْعُ النَّخْلةِ المُتهدِّلُ[109]

فهذه مفارقة مثيرة للهزء والسخرية الناتجتين عن الألم والأسى، فهولاء الحكام في حين يستبيحون دماء الرعية، ويعملون فيهم القتل والتنكيل يحرمون قطع النخيل، وكأنّ هذا النخيل قد أصبح أثمن من الإنسان، وأكثر حرمة من دمه.

ومن المفارقات المؤلمة التي جاء بها الشاعر على مستوى الأمويين وأفعالهم قوله

كأنّ حُسَيْناً والبهاليل حوْله لأسْيَافهم ما يَختلي المُتبقّلُ

فبنو أمية استحلّوا دماء أحفاد الرسول ﷺ فتعاملوا معها قتلا كما يُستحلّ قطع البقل، وهذه مفارقة غايةٌ في الألم والغرابة إذ كيف تصبح أرواح الرعية ودماؤها هيّنة كل هذا الهوان، وقيمتها مثل قيمة البقل؟ خاصة عندما يكونون من أبناء الرسول نبيهم الذي يُتوقع منهم خفر ذمامه وحفظ حقّه في ولده، وصاحب رسالتهم الذين يتفيأون ظلال دولتها، ويعيشون من خيراتها، ويعتلون عرش خلافتها.

****

وبعد، فقد كان الكميت ناطقاً إعلامياً باسم حزبه الشيعي وفرقته الزيديّة على وجه الخصوص، فعبّر عن رؤيته السياسية خير تعبير موظفاً تأثره بالفكر الاعتزالي بكل مظاهره خاصة الاعتماد على العقل والمنطق في احتجاجه لحق الهاشميين في الخلافة، وشرح رؤيته في أنهم الأصلح لها من الأمويين وغيرهم من المطالبين بها أو المتطلعين إليها معتمداً في ذلك كله على ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف، فجاءت الهاشميات من أوضح ألوان الشعر السياسي لهذا العصر، وأفادت فائدة كبيرة في الكشف عن جوانب هامة من المشهد السياسي للعصر الأموي الذي شهد أوضح الصراعات على الخلافة كما أنها كانت أهم آثار تشيّع الكميت، بل من أهم آثار الشيعة على الإطلاق.

لقد قمت بحصر مناقشاتي لإيضاح رؤية الكميت وفنه حول الأنا والآخر، والجدل والحجاج، والزمان والمكان، والتكرار، والتضاد، ثم المفارقة. لقد بدا الشاعر في حديثه عن الأنا محباً لبني هاشم حباً عظيماً لا يشاركهم فيه أحد، ولا يشغله عنهم شاغل، وكان ثابتا على حبه ثباتا كبيرا لايزعزعه شيء مهما كان صعبا كالقتل أو التنكيل أو السجن كما بدا الشاعر غريبا بين الناس لموقفه الإيجابي من الهاشميين، فتحمّل اللوم والأذى من القريب والبعيد، وعانى من اغتراب نفسي كبير، ولكن الشاعر ثبت على موقفه، وكان حازما وصارما لا يلين، ولا يجامل في الحقّ، وكل هذا في سبيل الله وليس لطلب أو مغنم دنيوي

. أما الآخر فقد تمثّل في الهاشميين الذين صوّرهم في أرفع الصور وأبهاها، وجعلهم ذوي أعلى المناقب وأرفعها؛ مما جعلهم الأصلح للخلافة بلا منازع، وكذلك في خصومهم الأمويين فصوّرهم على النقيض تماما إذ جردهم من كل صفة تؤهلهم للخلافة منبها من خلال ذلك على غفلة الأمة وسكوتها وتقاعسها عن مناصرة الحقّ إما خوفاً من السلطان أو طمعا بالدنيا، وقد اعتمد الكميت في ذلك كله على موهبته ومقدرته على الجدل والمحاجّة المنطقية.

أما في حديثه عن الزمان والمكان، فقد بدا الشاعر كارها لزمانه كرها شديدا بسبب نجاح الأمويين في اغتصاب الخلافة من أصحابها الشرعيين الذين أذاقوا الأمة كثيرا من الويلات، ونهبوا خيراتها، وحكموها بالجور، أما في تعامله مع المكان، فقد اختلف الشاعر عن كثير من الشعراء الآخرين الذين اعتنوا بالمكان، فقد رفض الوقوف على الأطلال رفضا تاما؛ وذلك لانشغاله بأمورعدّها أكثر أهمية، فضلاً عن رؤيته لها رؤية الإنسان العقلاني المنطقي الذي لا يرى في المكان سوى الجمود والسكون، وقد غاب عن باله فكرة المكان الفني أستثني من ذلك حديثه عن يثرب مدينة الرسول ﷺ .

لقد اعتمد الكميت على أساليب بارزة في شعره لشرح مواقفه السابقة منها التكرار سواء في تكراره للعبارات او الكلمات أو الأدوات، وهو في تكراره بدا منسجما انسجاما تاما مع حالته النفسية واغترابه الكبير مع أنه يعيش في بلده، وفي ظل الدولة الإسلامية، فكرر عبارات تشرح أحواله السابقة، وتُبين عن مواقفه السياسية الثابتة، وقد كان التكرار صفة ملازمة لكثير من الشعر السياسي في هذا العصر لكونه يتناسب كثيرا مع الأغراض التي شاعت فيه كالفخر والهجاء والمدح خاصة مع ما يحتاجه من صفتي الإقناع والتأثير.

لقد أكثرالشاعر من ألفاظ التضاد في شعره فجاءت هي الأخرى معبّرة عن حالة الصراع الكبير التي كان يعيشها الشاعر في ظل الصراع على الخلافة بين الأمويين وغيرهم من الأحزاب السياسية خاصة الأمويين.

وأخيرا فقد اعتنى الشاعر بالمفارقة التي جاءت لتصوّر كثيرا من المتناقضات على مستوى حال الرعية وحال الأمويين، فصوّرت حالة التناقض التي يعيشها بعض الناس في حياتهم وتعاملهم كما صورت تناقض الخلفاء في أقوالهم وأفعالهم مازجا بعضها بالسخرية والتهكم.

الهوامش

١) المعجم الوسيط، (سوس) .

٢) (الحوفي)،أحمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، القاهرة، ١٩٦٥، ص: ٧.

٣) القاضي (النعمان القاضي)، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٩٢.

٤) الشهرستاني (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني) الملل والنحل مؤسسة ناصر الثقافية بيروت،ط١ ١٩٨١

٥) أمين (أحمد أمين) ، فجر الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٥، ص.١١٣.

٦) ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون) المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨ ص. ١٩٦.

٧) الأصفهاني (أبو الفرج الأصفهاني)، الأغاني، تحقيق علي محمد البجاوي وآخرين، بيروت، ١٩٧٠، ج١٧، ص:١

٨) الأصفهاني (أبو الفرج الأصفهاني) الأغاني تحقيق علي محمد البجاوي وآخرين بيروت ١٩٧٠ ج ١٧ ص ١

٩) خليف ، (يوسف خليف)، حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٦٨، ص ٧١٢.

١٠) ضيف (شوقي ضيف) ، التطور والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف ،القاهرة،١٩٥٩، ص: ٢٧٠.

١١) لقد خالف الكميت الزيدية في أمرين اثنين الأول التقية إذ لم تكن من اصول المذهب الزيدي إلا أنّ الكميت كان معتنقاً لها، وملتزما بها، وقد ظهر هذا بصورة واضحة في الهاشميات والثاني أنّ الزيدية ترى وجوب الإمامة في أبناء علي من فاطمة لا غير في حين أننا لا نرى ذلك في الهاشميات

١٢) الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، ص:٦٠٧.

١٣)انظرأحمد (محمد فتوح أحمد)، الشعر الأموي، دار المعارف، مصر،١٩٩١،ص: ٨٥.

١٤) المرتضى (الشريف المرتضى) أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي ،ج١ ،ص ٤٩

١٥) الأغاني، ج٣، ص.٢٢٥

١٦) الجاحظ (عمرو بن بحر الجاحظ) البيان والتبيين، دار الفكر، بيروت، د.ت ،ج١ ،ص ٤٦.

١٧) هناك خصائص موضوعية وفنية أخرى في الهاشميات الا أنّ المهتمين بشعر الكميت خاصة الهاشميات درسوها دراسة وافية مما يغني عن إعادة الحديث عنها هنا انظر مثلاً كتاب حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني الهجري ليوسف خليف، وكتاب في الشعر الإسلامي والأموي لعبد القادر القط.

١٨) سلوم والقيسي(داود سلوم ونوري القيسي) ، شرح هاشميات الكميت،عالم الكتب، بيروت،١٩٨٦، ص٤٥وما بعدها.الكنف: الصدرأو الناحية.عطفاه : ناحيتاه.جانٍ الذي جنى ذنباً.

١٩) انظر الأغاني، ج١٧، ٢٥.

٢٠) شرح الهاشميات، ص:٤٧.أقصب . أشتم. العمياء الجهالة.الجونة: السوداء المظلمة.

٢١) المصدر السابق، ص.٥٢.

٢٢) شرح الهاشميات، ص:٣٦.القسم: النصيب.المساوم : المغالي، المرتفع في السوم. الوكس النقصان.أغرق في النزع أي بالغ.

٢٣) شرح الهاشميات، ص: ١١٠- ١١١ .اللحب. الصوت

٢٤) شرح الهاشميات، ص ١١.الطارق:الملمّ ليلاً.أجن: أستر. الأحكام كل أمر محكم. الكفاة : جمع كاف. اليتن المقلوب.الأوغام: الأوتار جمع وتر.

٢٥) المصدر السابق، ص:٣٣.الطفّ شاطئ الفرات.الطغام. السفلة من الناس المجاسد الثياب المصبوغة بالزعفران الهابي الساكن من التراب.المرزّأت اللاتي رزئن بأولادهن المقاليت اللواتي لم يبق لهنّ أولاد العُقة السيماء والاثر الادهياء. يقصد عبيد الله بن زياد سمي النبي محمد بن الحنفية المُحل الذي أحلّ ما لا يحلّ

٢٦) شرح الهاشميات. ١٤٧ .المتزمّل: الذي تزمّل بثيابه. النعسة: النومة.

٢٧)الشبيبي والشرقي. (سعيد الشبيبي ومحمد الشرقي)، الأدب والثورة، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٥ ، ص ١٨

٢٨) شرح الهاشميات، ص٤٢ السانح: الذي يوليك ميامنه البارح: التي يوليك مياسره الأعضب: المكسور أحد قرنيه

٢٩) شرح الهاشميات، ص:١٢٠ – ١٢١ .السنخ: الأصل.

٣٠) شرح الهاشميات ، ص ١٢٣ ١٢٦ الرانئون: الشاعون الخنا: الكلام القبيح أربو: صنو، بما في أيديهم الوازعون الكافّون الناس عن المنكر .مبهلة: مهملة.

٣١) خليف ،(مي يوسف خليف)، أبعاد الالتزام في القصيدة الأموية، دارغريب، القاهرة، ١٩٩٨، ص:١١٤.

٣٢) شرح الهاشميات، ص ١٢٦ النُضار: الأثل وهو من أجود الخشب العيص: الشجر الملتفّ الأشب: الواسطة بين الشجر .المُفيض: الذي يضرب بالقداح.

٣٣) انظر حياة الشعر في الكوفة، ص. -٧٢٠.

٣٤) انظرمثلاً الهاشمية رقم:٣.

٣٥) شرح الهاشميات، ص ١٥٤ ١٥٦ الحطائط جمع حطيطة: أرض لم تمطر بين أرضين ممطورتين. الرفل في الثياب أن يجرّها . أبو جعدة : الذئب. الفرعل: ولد الضبع.

٣٦) شرح الهاشميات، ص: ١٥٧. السلّغد: الأحمق المضطرب.

٣٧) حومل: امرأة كانت تضرب كلبتها وتجوّعها في الليل مع أنّ هذه الكلبة كانت تقضي نهارها في حراسة سيدتها، ضربها مثلا على جورهم وظلمهم لرعيتهم.

٣٨) شرح الهاشميات، ١٥٩ وما بعدها. الكودني :البليد كالبرذون.

٣٩) شرح الهاشميات، ص:١٦١-١٦٣.

٤٠) أبعاد الالتزام في القصيدة الأموية، ص:١٣١.

٤١) شرح الهاشميات، ص:٥٩ .أوعيت : استأصلت.

٤٢)المصدر السابق، ص:١٩٤ يقدع. يكفّ. مسترهب:خائف.

٤٣) شرح الهاشميات، ص ٢٣ الثلّة: الغنم. الثائجات: الصائح. امعق: يصيح. الدعدعة: زجر البهائم خاصة. الإل: الحلف والعهد.

٤٤) انظر الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، ص.٦٢٢.

٤٥) شرح الهاشميات،ص.٥٥.

٤٦) القرآ ن الكريم، سورة الشورى آية رقم ٢٣. وسورةالإسراء، آية رقم. ٢٦، وسورةالأحزاب، آية رقم ٣٣.

٤٧)الالباني. (محمد ناصر الدين الألباني) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. المكتبة الإسلامية، عمان، مج٤،ص ٣٣٠ وقد أوضح أنّ الحديث صحيح على شرط الشيخين كما ذكر أن الترمذي أخرجه وقال عنه حديث حسن صحيح.

٤٨) شرح الهاشميات،ص ١٩٧.

٤٩) المصدر السابق،ص.٢٠٢.

٥٠) حياة الشعر في الكوفة، ص: ٧١٦.

٥١) نفسه، ص:٥٩.

٥٢) انظر الطبري (أبو جعفر بن جرير الطبري) تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ذكر وقعة بدر، ص ٢٠ وما بعدها، وذكر غزوة أحد ص:٥٨ وما بعدها

٥٣) شرح الهاشميات،ص:٥٩. الظأر: العطف.

٥٤) في الشعر الإسلامي والأموي، ص ٢٧٩.

٥٥) التطور والتجديد، ص ٢٧٦.

٥٦) محمد (علي عبد المعطي محمد)، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،١٩٨٣، ص ١٣٢

٥٧) شرح الهاشميات، ١٩٥ .نفى : طرد. يمتري: يحتلب.الجَذْل: الفرح.الغرب، العرق في العين.الخضارم السادات.الهموعا السائل

٥٨) شرح الهاشميات،ص. ١٩٨ القطيع السوط.الهدان. الجبان

٥٩) شرح الهاشميات، ص.١٩٨.

٦٠) المصدر السابق،ص: ١٤٨. الجدّ الحقّ مرمقاً: رقيقاً. الحارك:العيش. الأجزل. المقطّع الكتفين والمنكبين.الحالئة المرأة التي تضع الأديم على يدها وتنظّفه.

٦١) شرح الهاشميات، ص ١٥٠ .الهدم : الثوب الخلق.المرعبل . المقطع. حيص. خبط. يضحي: يظهر.

٦٢) شرح الهاشميات، ص:١٥١ .البهَل جمع باهل وهي التي لا صرار عليها من الإبل.المضيّع المهمل.تمقق. المضيع. الحفّل الممتلئة لبناً.

٦٣) المصدر السابق انظرشرح الهاشميات، ص: ١٠٧ الشأو السبق.الصُيب: الصائبات.الفارغات غير المتزوجات. جثلة كثيرة الشعر.

٦٤) شرح الهاشميات، ص: ١٠٧ وما بعدها.تثنب : تستمي.السبب. الحبل.المعتتب: المذهب

٦٥) انظر الأغاني،ج١، ٤-٥.

٦٦) شرح الهاشميات،ص: ٢٠٠ .عطبول: حسنة العنق.الضلّ : الضلال.معصف : عاصف شديد.

٦٧) المصدر السابق،١٠٠ .أبك: أتاك ليلاً والأئب الراجع بالليل.

٦٨) شرح الهاشميات، ص ١٠٥ .اجتوت: كرهت.التلاع ما ارتفع من الأرض. الرحب: المكان الواسع.عضب. من لا قرن له

٦٩) انظر مثلا ديوان أبي نواس، شرح وتحقيق: مجيد طراد، دار الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٣،ص: ٨-١٠.

٧٠) انظر إسماعيل،(عز الدين إسماعيل) ، في الشعر العباسي الرؤية والفن، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤،ص.٣٢٣

* المكان الفني: مصطلح قاله فال يوري لوتمان. انظر مشكلة المكان الفني، ترجمة سيزا قاسم، مجلة الف، العدد ٦، ربيع ١٩٨٦، ص ٧٩

٧١) باشلار(جاستون باشلار) جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، بغداد ، دار الجاحظ، ١٩٨٠. ص ٣١.

٧٢) السعيد (خالدة السعيد)، حركية الإبداع -دراسات في الأدب العربي الحديث- دار العودة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٠

٧٣) شرح الهاشميات، ص: ١٩٣. القيون الحدادون.

٧٤) شرح الهاشميات،ص. ٢٨ .استثقب. أضاء وكشف العمى عن الأمّة.

٧٥) القط، (عبد القادر القط)، في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧،ص ٣٠٢

٧٦) شرح الهاشميات، ص:١٣٢ .المذكّرة. الناقة التي تشبه الذكر.الدأب. السرعة.الإكام : الجبال الصغار.المآلي. جمع مئلاة، خرقة تمسكها النائحة تشير بها ويعني هنا السراب.

٧٧) شرح الهاشميات،ص ١٣٤ .الناشط: الثور الذي يخرج من بلد إلى بلد.المولّع: الذي به توليع من سواد وبياض. ذو العينة: ثور واسع العين. الحرجف الريح الباردة.البليل الريح التي فيها ندى.الصرّاد :سحاب رقيق بارد.الجهام السحاب الذي هراق ماءه. الحاصب الثلج والبرد.السافياء ما تسفي الريح.الشجب : الهالك

٧٨) شرح الهاشميات،ص:١٣٦ .الضراء: الكلاب.مثنوني غير مبالٍ. الكارب : الذي قد دنا من الموت.الشوى الأطراف.الحاصف: الذي يخصف نعله.

٧٩- الجاحظ (أبو عثمان بن بحر الجاحظ)، الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٦٩، ج٢، ص ٢٠.

٨٠) المدني، (ابن معصوم المدني) ،أنوار البديع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر، ط١ ،١٩٦٩،ج٥ ،ص٠ ٣٤٥ .

٨١) السيد، (عز الدين السيد)، التكرير بين المثير والتأثير ،عالم الكتب ، بيروت، ط٢ ،١٩٨٦ ،ص ١٣٦.

٨٢) شرح الهاشميات، ص.٣٦-٤١.

٨٣) شرح الهاشميات، ص١٧٧٠.

٨٤) المصدر نفسه، ص: ٨١-٨٢.

٨٥) شرح الهاشميات، ص:٦١.

٨٦) المصدر السابق، ص٢٦٠.القدامس:الشَّرُف.القدّام: القديم.طرّاً : جميعاً.

٨٧) شرح الهاشميات ص ٨٤ الملحَب :المقطّع بالسيوف.النكد: جمع نكود وهي التي لا يعيش لها ولد وإذا طافت سبيّد عاش لها ولدها.الربرب: الجماعة من البقر.

٨٨) شرح الهاشميات، ص:١٠٠ .

٨٩) المصدر نفسه، ص:١٢٠.

٩٠) شرح الهاشميات،ص٠ ٦٨ .العوان: الحرب التي حورب قبلها فهي أشدّ وأقوى.شريج وتنضب: القوس. تنقضب: تنقطع.يروضون:يقسرون.شرعوا: أظهروا.أنكب: مائل. حسرى:جمع حسير وهو التعب.

٩١)المصدر السابق، ص ٧٨.

٩٢) شرح الهاشميات،ص: ١٢٠ - ٢٢١ .

٩٣) المصدر السابق، ص.١٢.

٩٤) شرح الهاشميات، ص١٧٠ العرام: الجهل.

٩٥) حسين (طه حسين) مع المتنبي ، دار المعارف، مصر ،١٩٧٣ ،ص٠ ٥٠.

٩٦) شرح الهاشميات ،ص١٢٠.

٩٧) الرباعي، (عبد القادر الرباعي) ، عرار:الرؤية والفن، أزمنة للنشر والتوزيع ، الأردن، ٢٠٠٧، ص٠ ٢٠٩.

٩٨) انظر بحثي (المفارقة في كافوريات المتنبي) أمل نصير، مجلة جامعة الملك سعود، مج١٥، ٢٠٠٣.

٩٩) العبد، (محمد العبد)، المفارقة القرآنية، دار الفكر العربي، د.م، ١٩٩٤ ،ص:١٥ .

١٠٠) إبراهيم،(نبيلة إبراهيم) ، المفارقة، مجلة فصول ، مج ٧، العددان ٣، ٤، ١٩٨٧، ص.١٣٢.

١٠١) الرؤية والفن ، ص ١٤٧.

١٠٢) شرح الهاشميات، ص: ١٤٨.

١٠٣) المصدر السابق، ص.١٤٨.

١٠٤) شرح الهاشميات، ص: ٤٩.

١٠٥)المصدر السابق،ص ٣٥.

١٠٦) شرح الهاشميات، ص.٣٥.

١٠٧) المصدر نفسه،ص.١٥٢.

١٠٨) شرح الهاشميات، ص.١٥٣- ١٥٤ .

١٠٩) شرح الهاشميات، ص ١٦٢.

١١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦ .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المعجم الوسيط

١) إبراهيم،(نبيلة إبراهيم)، المفارقة، مجلة فصول، مج ٧، العددان ٣،٤، ١٩٧٨.

٢) أحمد ،(محمد فتوح أحمد)، الشعر الأموي، دار المعارف،١٩٩١.

٣) الأصفهاني، (أبو الفرج الأصفهاني)، الأغاني، تحقيق علي محمد البجاوي وآخرين،بيروت– لبنان،١٩٧٠.

٤) الأصفهاني، (أبو الفرج الأصفهاني)، مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت،د.ت.

٥) الألباني (محمد ناصر الدين الألباني) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المكتبة الاسلامية، عمان

٦) أمين (أحمد أمين) ، فجر الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٥.

٧) باشلار(جاستون باشلار) جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، بغداد، دار الجاحظ، ١٩٨٩.

٨) الجاحظ (عمرو بن بحر الجاحظ) البيان والتبيين، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٩) الجاحظ (عمرو بن بحر الجاحظ)، الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٦٩

١٠) حسين (طه حسين) مع المتنبي ، دار المعارف، مصر ١٩٧٣.

١١) الحوفي (أحمد الحوفي)، أدب السياسة في العصر الأموي، القاهرة،١٩٦٧.

١٢) ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون) مقدمة بن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨

١٣) خليف(مي يوسف خليف)، أبعاد الالتزام في القصيدة الأموية، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٨ .

١٤) خليف(يوسف خليف)، حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، دار الكتاب العربي،القاهرة، ١٩٦٨

١٥) الرباعي،(عبد القادر الرباعي) ،الرؤية والفن في شعر عرار، أزمنة للنشر والتوزيع ، الأردن،٢٠٠٢

١٦) رومية(وهب رومية)، قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي بين الأصول والإحياء والتجديد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨١.

١٧) السعيد (خالدة السعيد)، حركية الإبداع -دراسات في الأدب العربي الحديث- دار العودة، بيروت، ١٩٧١

١٨) سلوم،(القيسي،)(داود سلوم ونوري القيسي)شرح هاشميات الكميت،عالم الكتب،بيروت،١٩٨٦.

١٩) السيد (عز الدين السيد)، التكرير بين المثير والتأثير،عالم الكتب ، بيروت، ط٢، ١٩٨٦

٢٠) الشرفي(محمد الشرفي)، الأدب والثورة، مقالة ضمن كتاب الأدب والثورة،مطبعة العاني،بغداد،١٩٦٨

٢١) الشهرستاني،(أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني) الملل والنحل، مؤسسة ناصر الثقافية، بيروت،ط١، ١٩٨١

٢٢ ضيف (شوقي ضيف)، التطور والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف ،القاهرة،١٩٥٩.

٢٣ الطبري(أبو جعفر بن جرير الطبري) تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.

٢٤) العبد، (محمد العبد)، المفارقة القرآنية، دار الفكر العربي، د.م، ١٩٩٤.

٢٥ قاسم ،(سيزا قاسم) مشكلة المكان الفني، ترجمة سيزا قاسم، مجلة ألف، العدد ٦، ربيع، ١٩٨٦.

٢٦) القاضي(النعمان القاضي)، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي،دار المعارف،القاهرة،١٩٧٠.

٢٧) ابن قتيبة(أبو محمد بن مسلم بن قتيبة)، الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة،١٩٥٨

٢٨) القط، (عبد القادر القط)، في الشعر الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧.

٢٩) القيرواني،(أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت،١٩٩٤.

٣٠) ابن كثير(أبو الفداء الحافظ بن كثير) البداية والنهاية، تحقيق: أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧

٣١) المبرّد(أبو العباس محمد بن المبرد)، الكامل، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٨٦.

٣٢) محمد (علي عبد المعطي محمد)، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،١٩٨٣.

٣٣) المدني، (ابن معصوم المدني) ، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر، ١٩٦٩.

٣٤) المرتضى (الشريف المرتضى) أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي .

٣٥) المرزباني(أبو عبيد الله بن موسى المرزباني) ، الموشح، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥.

٣٦) المسعودي(أبو الحسن المسعودي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الهجرة، قم - إيران،١٩٨٤.

٣٧) نصير، (أمل نصير) المفارقة في كافوريات المتنبي، مجلة جامعة الملك سعود مج،١٥، ٢٠٠٣.

Abstract

Visions and Techniques in al-Kumeit's 'Hashimiat'

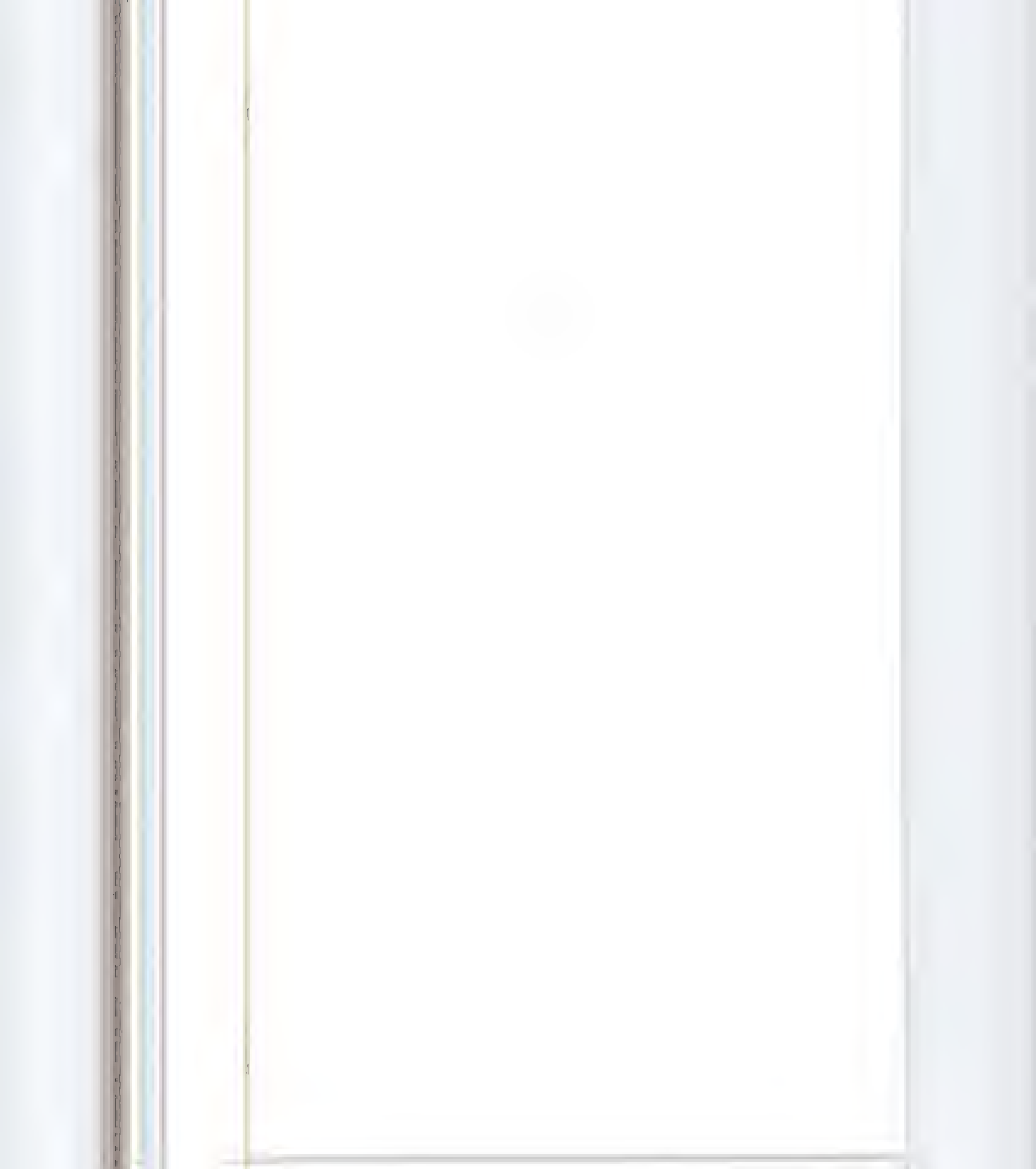
Dr. Amal Naseer

This research examines the visions and techniques used by al-Kumeit in his 'Hashimia' through a textual study of his work focusing on the 'I' and the 'self', argumentation, setting, repetition, contradiction and contrast. I have concluded that al-Kumeit was a spokesman for the Shiites party, particularly the Zeidieh sect. He expressed his political vision by making use of Reason and epistemology existing in Iraq during that era. Al Kumeit adored the Hashemites and equally hated their opponents the Umayyads. He emphasised on the antagonism he felt towards the period of Umayyad rule. He also resented whatever would distract him from his devotion to the Hashemites. He depended on certain methods to express his views such as: repetition, which was compatible with his psychological status and his feeling of displacement. Secondly, he depended on argumentation, which expressed the struggle he lived in during the fight for succession. Finally, he exalted in using contrast, as it expressed the contradictions through which people lived and dealt with others. He also combined contrast with irony and sarcasm to express the contradictory words and actions of the Caliphs

الملامح النقدية عند ابن دحية في المطرب

د. خالد لفته اللامي *

* أستاذ النقد والأدب المشارك جامعة الحديدة – اليمن



ملخص البحث:

يعالج هذا البحث الآراء النقدية عند ابن دحية في كتابه الموسوم بـ«المطرب من أشعار أهل المغرب». ويحاول تسليط الضوء على القضايا التي تعامل معها الناقد، في محاولة لتجلي وجهات نظر أشعار أهل الأندلس و المشرق التي حظيت باهتمامه، وقد بين رأيه فيها ولكنه في الوقت نفسه - لم يشرح المصطلحات النقدية، لأنها خارجة عن هدفه، ومن المسائل التي وقف عندها : قضية اللفظ و المعنى، و النقد البلاغي، و المبالغة والغلو، السرقات الأدبية، التوازي و المقابلة، و التقديم والتأخير وغيرها. وخلص البحث إلى أن لابن دَحْية آراء نقدية جديدة تفرد بها.

وقد أشار إليها في كتابه، هذا ويعد المطرب من أهم المظان الأدبية و النقدية الأندلسية التي لا يستغني عنها الباحثون في ميدان الدراسات الأندلسية، ذلك لأن ابن دحَية قد ذكر مجموعة من الأدباء لم تتوافر لدينا معلومات عنهم في الكتب الأندلسية الأخرى كالذخيرة مثلا. ومن هنا تأتي أهمية المطرب بتقديم ترجمة لهؤلاء الأدباء : كيوسف بن هارون الرمادي،و الغزال، وابن عبد ربه وغيرهم. فضلاً عن آرائه السديدة التي وشّح بها كتابه في المسائل التي أشرنا إليها أعلاه،



١ - اسمه ونسبه:

يُعَد التعريف بابن دَحْية من الأمور الأساسية والجوهرية؛ لأنَّها تكشف لنا عن العوامل المؤثرة في تحديد الاتجاهات النقَّدية عنده، كما تبين الملامح التي اتسم بها نقده. لقد أورد ابن خلكان اسمه ونسبه على النحو الاتي: أبو الخطاب[١]، عمر بن الحسن علي بن محمد الجُمِّيل بن فرح بن خلف بن قومس بن مزلال بن بدر بن أحمد بن دَحْية بن خليفة بن فَرْوه الكلبي المعروف بذي النسبين الأندلسي البلنسي، والبلنسي هذه النسبة إلى بلنسية وهي مدينة في شرق الأندلس[٢] وقد اتفق مع ابن خلكان على كونه أندلسياً من بلنسية، كل من ابن تغري بردي[٣] والمقَّري[٤] والزركلي[٥] بينما يذكره الذهبي مرة بالبلنسي وأخرى بالداني الأصل السبتي[٦]، وقد ذهب اليافعي مذهبه في نسبته إلى دانية[٧]، وأشار ابن الزبير في صلة الصلة إلى أنه من أهل سبتة[٨].

هذا من جهة والده، أما من جهة أمه، فقد أورد ابن خلكان نسبها قائلاً: «هي أمة الرحمن بنت أبي عبدالله بن أبي البسَّام موسى بن عبدالله بن الحسين بن جعفر بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب»، ولهذا كان يكتب بخطه (ذو النسبين دحية والحسين)، وكان يكتب وأيضاً (سبط أبي البسَّام) إشارة إلى ذلك.[٩]

وهكذا فقد رفع ابن دحية نسبه إلى الصحابي المعروف دحية شبيه جبريل[١٠] كما أشار إلى هذا في عينيته التي مدح بها السلطان الكامل[١١]:

بقيت لعيدٍ جَدُّهُ دحيةُ الذي	يُشابه جبريلٌ له ويضارعُ
وجدَّتُه الزهراءُ بنتُ محمَّدٍ	عليه السَّلامُ الدائمُ المتَتَابِعُ

وقد دحض المؤرخون هذه النسبة، ونفوها عنه، وأكَّدوا بطلانها، كما استندوا في دعواهم على النص الشعري الذي أنشده ابن عُنين (ت٦٣٠ هـ) في هجاء ابن دحية[١٢]:

دحيةُ لمْ يُعقِبْ فكم تَنْتَمي	إليه بالبُهتانِ والإفكِ
ما صحَّ عندَ الناسِ فيهِ سِوى	أنَّكَ مِن كَلْبٍ بلا شكِّ

لقد كان الذهبي يشكُّ في هذا النسب لعدة وجوه إضافةً إلى ما ذكر، أحدها أنَّ دحية لم يُعْقب. الثاني إنَّ على هؤلاء ملامح البربرية، ثالثا بتقدير وجود ذلك فقد سقط منه اباء، فلا يصحُّ أنْ يكون بينه وبينه عشرة أنفس[١٦]، وليس صحيحاً ما ذهب إليه محققو المطرب من نسبة هذه الاراء إلى ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) في لسان الميزان، وكان من الأجدر أنْ تنسب إلى الذهبي إذ أورد ذكره ذلك في ميزان الاعتدال[١٤] ؛ لأنَّه أسبق زمنا منه، حيث كانت وفاته سنة (٧٤٨ هـ)، وأشار إلى بطلان هذه النسبة العماد الحنبلي في شذرات الذهب ، وقد أورد الزِّركلي في الأعلام اراء القدماء حيث صرَّح بأنَّهم قالوا إنَّ دحية لم يُعْقِب.

ولد في مستهل ذي القعدة سنة أربع وأربعين وخمسمائة[١٧]، وتوفي في يوم الثلاثاء الرابع عشر من ربيع الأول، ودفن بسفح المقطم بالقاهرة سنة (٦٣٣هـ) على غير خلاف في ذلك؛ لأن جمهور المترجمين له من القدماء والمتأخرين أكَّدوا ذلك، ولم يشذ عنهم إلا ابن الزبير في صلة الصلة، حيث جعل وفاته سنة (٦٤٠هـ)[١٨] ويبدو أنَّه غير متيقِّن منها.

٢ - ثقافته:

لعلَّ أهمَّ ما يلفت النظر في أمر ثقافته هو تباين آراء العلماء حولها، فمنهم من ينسبه إلى الإفك والكذب، ومع ذلك فقد أقرُّوا له بسعة ثقافته وشهرته وتبحره في العلوم، فنقل العماد الحنبلي ما قاله ابن شهبة في تاريخ الإسلام أنَّه كان من أعيان العلماء ومشاهير الفضلاء متفنِّناً في الحديث، والنحو، واللغة، وأيام العرب، وأشعارها، وحصَّل ما لم يحصِّل غيره من العلم، وكان في المحدثين مثل ابن عُنين في الشعراء، يثلب على المسلمين ويقع في أئمة الدين،فترك الناس كلامه وكذَّبوه[١٩] ، وقد سبقه إلى ذلك الحافظ الضياء حين قال لم يعجبني حالُه، كان كثير الوقيعة في الأئمة، ثم قال. إنَّ مشايخ المغرب كتبوا جرحه وتضعيفه، كما طعن فيه ابن واصل قائلا كان ابن دحية مع فرط معرفته بالحديث وحفظه الكثير متهماً بالمجازفة في النقل..... وقال ابن نقطة كان موصوفاً بالمعرفة والفضل إلاَّ أنَّه كان يدعي أشياء لا حقيقة لها[٢٠].

فضلاً عن ذلك فقد أكَّد ابن خلكان في وفيات الأعيان أنَّه كان من «أعيان العلماء ومشاهير الفضلاء، متقناً لعلم الحديث النبوي وما يتعلق به، عارفاً بالنحو واللغة وأيام

العرب وأشعارها، واشتغل بطلب الحديث في أكثر بلاد الأندلس الإسلامية، ولقي بها علماءها ومشايخها»[٢] وقد أكد ذلك ابن الزبير حين قال: «كان معتنياً بالعلم مشاركاً في فنون منه، مجتهداً معتنياً بالأخذ عن الشيوخ، ذاكراً للتاريخ والأسانيد ورجال الحديث والجرح والتعديل»[٣]. وقد أنصفه اخرون حيث أشاروا إلى سعة ثقافته، وحسن اطلاعه، وكثرة حفظه، واعتنائه بالطلب، ومساهمته في أنواع العلوم والمعارف، فالمقّري قال: «إنّه كان من كبار المحدثين ومن الحفّاظ الثقات الأثبات المحصّلين». وعلى الرغم من ذلك فقد نهل ابن دحية من معين هذا التراث الخالد: كالحديث، واللغة، والأدب،وغيرها من المعارف، وأفاد بعلمه، فقد تلمذ له العديد من العلماء، ومما يلحظ عنه أنه أينما نزل يعكف على الأخذ عن الشيوخ سواء أكانوا في الأندلس أم في المغرب ومصر أم في المشرق؟، وجل هؤلاء العلماء ممن أخذ عنهم هم من الثقات المتبحرين، وفي الوقت نفسه، كان الناس يأخذون عنه،ويلتقطون منه شذوره، ويقتبسون من علمه، وفوق ذلك فهو عالم بالأدب، واللغة، والحديث، وليس أدلُّ على ذلك ما في كتبه من شروح وتعاليق وآراء كشفت عن سعة ثقافته، وكثرة إلمامه بالتراث، إلاّ أنّ بعض القدماء والمتأخرين قد غضّوا من شأنه. وعلى الرغم من كثرة المصادر القديمة التي تناولت هذا الأديب، إلاّ أنّها أهملت جانباً مهماً من جوانب ثقافته الأدبية، ذلك هو محور النقد عنده الذي يعرب عنه ما في المطرب، ولم تتعرض له بشيْء، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتتفادى النقص، وتسد الفراغ، وذلك بمعالجة آرائه النقدية التي يكتظ بها كتابه سواء أكانت تعليقا وشرحاً أم تفسيراً وبياناً لقضية مهمة من قضايا النقد الكبرى؟، كمشكلة السرقات الأدبية، واللفظ والمعنى، والمسائل البيانية، والمباحث اللغوية والنحوية، ثمّ تحقيق النص الشعري، وغيرها من الأمور الصغيرة الأخرى.

ومع أن هذه القضايا قد لا تشكل في مجملها نظرية عنده إلاّ أنّها تكشف في الوقت ذاته عن سعة ثقافته، وإلمامه بالتراث، وتتجلّى فيها مقدرته على الخوض في مثل هذه القضايا كما أنّ هذه الآراء تمثّل تجسيداً لذوقه الأدبي وحسّه المرهف، واتجاهه نحو كلّ ما هو أندلسي وتعرب عن وجهة نظره النقدية التي تفرّد بها، كما سيأتي الحديث عنها فيما بعد، وللتدليل على عمق ثقافته نذكر ما خلف لنا من مؤلفات، أوردها محققو المطرب في المقدمة ص(د) وما بعدها، وهي بعد المطرب الذي ستتناوله هذه الدراسة، مرتبة على حروف الهجاء.

١. الآيات البينات في ذكر ما في أعضاء رسول الله ﷺ من المعجزات.

٢. الابتهاج في المعراج.

٣. استيفاء المطلوب في تدبير الحروب.

٤. الإعلام المبين في المفاضلة بين أهل صفين.

٥. أنوار المَشرِقين في تنقيح الصحيحين المُشرقين.

٦. تاريخ الأمم في أنساب العرب والعجم.

٧. التحقيق في مناقب أبي بكر الصديق.

٨. تعليق على شهاب الأخبار في الحكم والأمثال والاداب من الأحاديث النبوية للقضاعي

٩. تنبيه البصائر في أسماء أمّ الكبائر.

١٠. التنوير في مولد السراج المنير.

١١. سلسلة الذهب في نسب سيد العجم والعرب.

١٢. شرح أسماء النبي ﷺ.

١٣. الصارم الهندي في الرّدّ على الكندي.

١٤. عصمة الأنبياء.

١٥. العلم المشهور في فضائل الأيام والشهور.

١٦. مرج البحرين في فوائد المشرقين والمغربين.

١٧. المستوفى في أسماء المصطفى.

١٨. مصنف في رجال الحديث.

١٩. النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس.

٢٠. نهاية السول في خصائص الرسول.

٢١. وهج الجمر في تحريم الخمر.

٢٢. خطب.

لقد اشتهر ابن دَحْية بكتابة الموسوم ب(المطرب من أشعار أهل المغرب) وهو مؤلف يضمُّ بين دفتيه (٢٤٠) صفحةً مثقلةً بالأسانيد التي لو حذفت منه: لتضاءل حجمه إلى النصف تقريبا، والمؤلِّف لم يبوبه تبويباً معيناً كما جرت عادة المؤلِّفين وأصحاب التراجم، وقد أفصح عن نيته حيث يقول. «إلاَّ أنّي لمْ أقصد جمع ذلك على الترتيب، ولا سلكت فيه مسلكي المعهود في التبويب والتهذيب، بل استرسلت فيه مع الخاطر على ما يجود به ويسمح، ويعنُّ له ويسنح»[٣٣].

ومما يثير الانتباه ويلفت النظر، أنَّ ابن دحية لم يشغل نفسه كثيراً بالمحاسن البديعية، وألوان البيان، في تراجمه التي أوردها لأهل الأندلس والمغرب وصقلية، وقد اختلف فيها من حيث الصياغة عن ابن بسام في (الذخيرة)، وابن خاقان في (قلائد العقيان)، فضلاً عن ذلك فهو يكثر من الاستطراد والشرح والتعليق على المفردات الواردة في النص الشعري، إذ تعدُّ هذه القضايا من الأمور الجوهرية في صميم عمله النقدي، وأما ما يتعلق بعباراته فهي تتأرجح بين القصر والطول، كما أنه يكثر - في الوقت نفسه - الاقتباس من القرآن الكريم.

ويتألف الكتاب من خمس وخمسين ترجمة، تتفاوت فيما بينها من حيث الطول والقصر، وهي موصولة بأسانيدها، بيد أنَّ هذه ليست حالة مطردة في كتابه، بل نجد أنَّ بعض تراجمه خالية من سند الرواية كما في ترجمة أبي محمد عبدالجبار بن أبي محمد بن حمديس الصقلي وغيرها، وعلى الرغم من ذلك، **فإنَّ معظم تراجمه كانت بالسند: كترجمة يوسف بن هارون الرمادي، وترجمة محمد بن الوزير الكبير والطبيب النحرير أبي مروان عبد الملك.**

ولعل أهمَّ ما يتسم به كتابه هو طابعه الأدبي والنقدي، ولكنَّه من جانب آخر لم يخله من أخبار تتعلق بالحوادث فضلاً عن ذكره لمحات من مشكل علمي الغريب والعربية، وإلى هذا يشير قائلا «وبالجملة، فقد نثلت في هذا المجموع كنانة محفوظاتي في المعارف الأدبية، ولم أخله من أخاير ذخائر ما التقطت من أفواه مشايخي من مشكل علمي الغريب والعربية»[٣٤].

ومع ذلك فقد حذا فيه حذو النقاد القدامى كالجاحظ، وابن بسام في انتقاله بين الجد

والهزل ليدفع السأم عن القارئ، ويتحول من النثر إلى الشعر، إلى النادرة الطريفة والخبر التاريخي، واللمحة النقدية، والرأي اللغوي، والشرح، والتفسير. ولهذا قال «فالناظر فيه يسرح في بساتين، ويمرح في ميادين، ويخرج من فنٍ إلى فنون، والحديث ذوشجون»

هذا ويعد المطرب من أهم المظان الأندلسية، التي لا يستغني عنها الباحثون في ميدان الدراسات الأندلسية، ذلك لأنَّ ابن دحية قد جمع طائفة من الأدباء لم تتوافر لدينا معلومات كثيرة عنهم في المصادر التي نوّهت بذكرهم فمثلا إنّنا لم نعثر على ترجمة ليوسف بن هارون الرمادي في الذخيرة، لا لسبب إلاّ أنّه خارج عن شرط هذا الديوان، وكذلك الحال مع يحيى بن حكم الغزال،وابن عبد ربه، ومن هنا تأتي أهمية المطرب الأدبية إذ يسدُّ النقص في المعلومات عند بعض أدباء الأندلس، فضلاً عن كونه مصدراً مهماً من مصادر العلماء الذين اعتمدوا عليه كالمقّري في نفح الطيب.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنَّ ابن دحية أثناء حديثه عن أدبائه ينقل إلينا نصوصاً من مصادر سابقة دون أنْ يشير إليها بعلامة تميز كلامه من غيره. مثل، قال أو قلت وغيرها، كما فعل ابن بسام أثناء نقله كلام ابن حيّان، وقد اقتفى ابن سعيد أثره حين يأخذ عن الذخيرة والقلائد، ومن أوضح النماذج على ذلك ما نقله من الذخيرة في ترجمة (ولادة بنت المستكفي) ، ومما أخذه عن ابن خاقان قوله في ترجمة ابن زيدون جاء فيها «فمن قصائده- يعني ابن زيدون - التي ضربت في الإبداع بسهم، وطلعت من كل خاطر ووهم، ونزعت منزعاً قصر عنه حبيب وابن الجهم» فضلاً عن ذلك فقد تعرض للقضايا النقدية الاتية:

قضية اللفظ والمعنى:

لقد فضّل ابن دحية في أثناء المطرب كثيراً من المعاني المبتكرة، والألفاظ الحسنة، ويقدم في بعض الأحيان تعليلاً لهذا التفضيل، ألا وهو إصابة الغرض، وابتداع المعنى الطريف، وفي البعض الاخر لا يذكر لنا سبب هذا التفضيل، فضلاً عن ذلك، فهو لم يقسم الشعر بحسب جودة اللفظ والمعنى أورداءتهما، كما فعل ابن قتيبة ، كما أنّنا لم نلمس في كتابه شرحا وافياً لهذه القضية كما بين المبرد في الكامل ، ولم نعثر أيضاً على ذلك التصور

الذي رسمه ابن طباطبا في عيار الشعر[٢٠] للعلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، التي جسدها ابن رشيق في العمدة في محاسن الشعر وادابه ونقده[٢١]، ولم يعالجها معالجة النقاد المتأخرين كالجرجاني.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ ابن دحية في حديثه عن اللفظ والمعنى يصدر عن ذوق خاص فرضته عليه طبيعة ثقافته الأدبية واللغوية، فضلاً عن سيره في ركاب النقد القديم سواء أكان في المشرق أم في الأندلس

ولو تأمَّلنا المطرب لوجدنا فيه نماذج نقدية كثيرة تدور في فلك العملية النقدية القديمة التي تستند إلى استحسان هذا اللفظ أوذاك المعنى من دون تعليل لهذا الاستحسان سوى إضافة المعنى وترتيب الألفاظ وعلى الرغم من ذلك، فقد كان ابن دحية مهتماً بالمعنى الحسن واللفظ المستحسن، دون تفضيل أحدهما على الاخر، كما فعل الجاحظ ومن بعده العسكري، الذي ردَّد فكرته في كتابه « كتاب الصناعتين»، وهي فكرة المعاني المطروحة في الطريق[٢٢]، فهما من أنصار اللفظ، يتعصبان له، ويغاليان في تفضيله، بيد أنَّنا لم نعثر على شيء شبيه بذلك عند ابن دحية، غير أنَّه يكثر من الإطراء على المعاني المبتكرة أو المستحسنة وأكثر من إشادته بالألفاظ.

ولابُدَّ هنا من أنْ نقف عند بعض النماذج الشعرية التي علَّق عليها ابن دحية مستحسناً ألفاظها ومعانيها؛ لاشتمالها على لفظ مرتب، واستخدام الشاعر لألوان البديع، ومن أوضح الأمثلة على ذلك قول المعتمد بن عباد، وقد ناولته بعض نسائه كأس بلَّور مترعة شراباً، ولمع البرق فارتاعت، فقال بديهة:

ريعتْ من البرق وفي كفِّها ... برقٌ من القهوة لمّاعُ

ياليت شعري وهي شمسُ الضحى ... كيف من الأنوار ترتاع

وأمر الأديب المصيب أبا محمد عبد الجليل بنُ وهبون بإجازة البيت الأول، فقال:

ولن ترى أعجب من آنسٍ ... من مثل ما يُمْسكُ يرْتَاعُ

لقد علَّق ابن دحية على ذلك بقوله «وهذا من نوادر الخواطر، وليس بنكر على هذا الشاعر، فمن جودة شعره ترتيب اللفظ فيه مع جودة معانيه. أوَّلها المطابقة بين لفظتي الأنس والارتياع، وتشبيه لمعان البرق بلمعان الخمر»[٢٣].

وإذا وقع تحت نظر ابن دحية معنى غريب مبتدع، لم يسبق إليه أحد فينبّه عليه، ويورد له أمثلة من أشعار أهل الأندلس، تحقيقاً لوجودهم الثقافي، ومن غريب معانيهم ما ذكره لأبي محمد بن سارة في المدح

ومُعذَّر رقّتْ حواشي حُسنه ... فقلوبنا وجداً عليه رقاقُ

لم يكْسُ عارضَهُ السوادُ وإنّما ... نفضتْ عليه صباغها الأحْداقُ

وهذا أيضا من الغريب العجيب. ومن أحسن ما رأيت فيه انفراد قائله بمعناه، ولم يشركه فيه أحد سواه، قول أبي مروان عبدالله بن سرية البلنسي:

دبّ العذارُ بخدّه ثم انثني ... فالرّيق سُمٌّ قاتلٌ للعقرب

لا غروانْ خشي الرّدى في لثمه ... لمّا دنا منْ لثم فيه الأشنب

وما أوردناه في العذار من النظم، هو من المعاني العقم، وإنّما اجتلبت هذه الأبيات صلة لأبيات السلطان عبدالرحمن، والشيء يذكر بمثله، والأبيات هي: ٣٤[٣١]

أنظر إلى بدر وكيف بدا بصَفْحَته العذارْ

فكأنه بدرُ التّمام بدا به طرفُ السّرارْ

ومن هنا يمكن القول عن ابن دحية إنّه يظلُّ يتابع المعنى الواحد عند أكثر من شاعر فيتعقبه أنّى سمح له شعر بذلك، ومن النماذج الأخرى التي أعجب بها لغرابة معناها، وعدّها من المخترع الذي لم يسبق إليه أحد، قول الغزال:

قال لي يحيى وصرْ ... نا بين موْج كالجبال

وتولّتنا رياحٌ ... من دَبُورٍ وشَمال

لقد علّق ابن دحية على هذه الأبيات بقوله هذا القصيد يجول عليه رونق الانطباع، وهو الغريب غير المستطاع، ورأيت له في الغزل من هذا القصيد معنى انفرد باختراعه، وأبدع ما شاء في إبداعه وهو قوله:

وسُليمى ذاتُ زُهْد ... في زهيدٍ منْ وصال

كلّما قلتُ صليني ... حاسبتْني بالخيال

وهذا اختراع عجيب ومعنى غريب، وزاد فيه بعد ذلك فقال:[٣٥]

والكرى قد منعته مقلتي أخرى الليالي
وهي أدرى فلماذا دافعتني بمحال
أتراني أقتضيها بعدُ شيئاً من نوال

يبدو مما تقدم أنَّ عناية ابن دحية كانت مركزة على المعاني أكثر من اهتمامه بالألفاظ أوإشارته إليها، وفي معرض حديثه عن المعاني لا يكاد يخرج عن حدِّ الجزالة التي نادى بها النقاد السابقون في المشرق، مع قيامه بشرح الألفاظ الصعبة، فقد علَّق على قصيدة الغزال البائية لا سبيل إلى ذكرها هنا؛ لكونها تتضمن ألفاظاً ومعاني لا يسمح الذوق بذكرها، ونكتفي بتعليق ابن دحية عليها يقول: «هذا شعر حسن الهزال، جزل في معانيه، دون فحش فيه، والبهنانة الطيبة الريح، وقد قيل: هي الرخيمة المنطق، وقيل فيها: الضحوك الداعبة. وكل هذا مما يليق بوصفها في تلك الحالة»[٣٦].

وإذا نظم شاعران في معنى واحد؛ فإنَّه يشير إلى المحسن منهما، وإنْ كانا أندلسيين، فيقول: وأنشدني غير واحد، قالوا: أنشدنا الوزير أبو بكر محمد بن محمد بن القصيرة من أبيات يهنيء فيها بمولود:

لم يستهلَّ بُكىً ولكنْ مُنْكِراً أنْ لم تُعدُّ له الدُّرُوعُ لفائف

ومن أبدع ما قيل في هذا المعنى قول الأديب أبي بكر محمد بن أحمد بن محمد الأنصاري الإشبيلي المعروف بالأبيض، وكان من فحول شعراء المغرب المذكورين بالسبق في الشعر والأدب[٣٧].

أصاخت الخيلُ اذاناً لصرخته واهتزَّ كلُّ هزبرٍ عندما عطسا
تعشق الدِّرعَ مُذْ شُدَّتْ لفائفهُ وأبْغضَ المهد لمّا أبصرَ الفرسا
تعلَّم الركضَ أيَّام المخاضِ بهِ فما امتطى الخيل إلاَّ وهو قد فَرُسا

لم يصف ابن دحية هذه الأبيات بأكثر من قوله: بأنَّها أبدع ما قيل في معناه، والناظر إليها يرى – لأوَّل وهلة– أنَّ الشاعر قد أفرط في الوصف بما يخرج عما تعارف[٣٨] العرب عليه، ويمكن أنْ يدخل في باب الإغراق في رسم الصور، وهو ما سمَّاه قدامة بالغلوَّ[٣٩].

ولم تقتصر تعليقات ابن دحية النقدية على النصوص الشعرية فقط، بل كان يرسل أحكامه حول الشعراء أنفسهم، جرياً على عادة النقاد المشارقة والأندلسيين قبله، وقد كان تعليقه على ترجمة ابن حمديس الصقلي شاملا لأكثر المباحث النقديــة التي تعرض لها في كتابه يقول فيه «شاعر جيد السبك، مليح العبارة، حسن الأخذ، لطيف التناول، رقيق حواشي المعاني، عذب اللفظ... وعبر عن الأدب بأنفاسه النفسيــة الرفيعــة فما يجري من قوله رقة مع الماء، ويكاد يمتزج بالهواء، ويأخذ بمجامع الأهواء، قوله من قصيدة (الكامل المذال)[٣٨].

قُمْ هاكها مِنْ كفِّ ذاتِ الوشاحْ　　　وقدْ نعى الليْلَ بشيرُ الصباحْ

إنَّ مثل هذه الأحكام المقتضبة التي حبَّر بها تراجمه تشبه ما ذكره التوحيدي بتمان أدبائه، ومن أوضح النماذج على ذلك قوله «أمّا السُّلامي فهو حلو الكلام، متسق النظام، كأنّما يبسم عن ثغر العمام، خفي السرقة، لطيف الأخذ، واسع المذهب، لطيف المعارض، جميل الملابس، لكلامه ليطة بالقلب، وعبث بالروح، وبرد على الكبد.»

ومن الجدير بالذكر أنَّ ابن دحية قد خصَّ أديبات الأندلس بحديث، نعت فيه أدبهن مثلما فعل مع ابن حمديس وغيره، وإذ يقول في كلامه عن حفْصة بنت الحاج «إنها من شرات غرناطة، رخيمة الشعر، رقيقة النظم والنثر» .

وترى ابن دحية يقف موقفاً منصفا للحقيقة ولم تنسه أندلسيته مواطن الجودة، فإذا وجد شعراً حسنا، يقرُّ له بالفصل، من غير أنْ يذكر الأسباب الداعية لهذا التفضيل كعادته، فقد علَّق على أبيات المعتمد التي كتبها إلى أبي بكر بن عمَّار

لمّا نأيْتَ نأى الكرى عنْ ناظري　　　ورددْتَهُ لمّا انصرفتَ عليه

طلبَ البشيرُ بشارةً يُجْزى بها　　　فوهبْتُ قلبي واعتذرْتُ إليه

قال ابن دحية: أنا استحسن قول أبي فراس لسيف الدولة:[٤١]

نفسي فداؤك بعثْـ　　　ـتَ بعَهْدتي بيد الرَّسول

وَجَعَلتُ ما مَلَكَتْ يَدي　　　صلةَ المُبَشِّرِ بالقَبُول

وقد يعلل استحسانه الشعر، وتفضيله إيَّاه، نظراً لإصابة الغرض وحسنه، فعلق على أبيات ابن عباد بقوله: «ومن شعره الحسن، وغرضه المستحسن»:[٤٢]

وَرُبَّ ساقٍ مُهفهفٍ غنجٍ   قام ليسقي فجاء بالعجب

أبدى لنا من لطيف حكمته   في جامد الماء ذائب الذهب

وحين تقع عينه على شعر رقيق تهش له نفسه، ويأسر لبه، ويملك سمعه وقلبه يبدي إعجابه به، ولنسمع إليه يعلِّق على قطعة شعرية في قوله «ومما يمازح برقته النسيم، امتزاج الماء بالراح، ويدخل من أبواب خروق المسامع على القلوب بلا استئذان، فترتاح به الأرواح، قول هذا الشاعر من أبيات:

خطرتُ على وادي العُذيب بأدْمُعي   فما جُزْتُهُ إلاَّ وأكثرُهُ دمْ

سرى البرقُ من نَعْمان يُخبرُ أنه   سيشقى بكم منْ كان بالأمس ينعمْ

رحلتم، فهذا الليلُ فيكم فلم يعد   إلىّ سواهُ فيكُمْ إذ رحلتُمْ

وعلى الرغم من استحسانه هذه الأبيات، إلاَّ أنَّه لم ينس ممن أخذ الشاعر بعض أبياته، ثم يقوم كعادته بشرح المفردات الغامضة، وتفسيرها معجباً بما فيها من مقابلة مليحة، ومعنى بديع، فيقول «لقد أحسن ما شاء، غير أنَّ قوله خطرت على وادي العذيب البيت» مأخوذ من قول الشاعر، وهو مهيار:

عبرْتُ على الوادي فحرِّمتُ ماءه   وكيف يحلُّ الماء أكثره دم

عبرت أي أسلت عبرتي فيه فورّى. والمحفوظ عند أهل اللغة، استعبر الرجل إذا بكى والذي رويناه في شعر مهيار (بكيت) والمليح البديع من هذه القطعة قوله

سرى البرقُ من نعمان يخبرُ أنَهُ   سيشقى بكُمُ منْ كان بالأمس ينْعمُ

«نظرا لما فيه من صنعة البديع، وهي مقابلة (يشقى) ب(ينعم). ومن مليحها قوله.

رحلْتمْ فهذا الليلُ فيكمْ فلم يعد   إلىّ سواهُ فيكُمْ إذْ رحلتمُ

وهو من أبيات المعاني التي يسأل عنها، ويفهم معناها من قوله «فلم يعد إلىّ سواه»، لأنَّه لا يعود سوى الليل الماضي، وهو الليل المستقبل، إلاَّ بعد صبح يفصل بينهما ولا فاصل

عنده بعد فرقة أحبابه: لأنَّ الأيَّام جميعها عنده صارت مظلمة: لبعد أحبابه، فما دامت الفرقة مستمرة، كانت الظلمة مستقرة»[٤٣]. وهذا القول يذكرنا بشعر ابن زيدون من قصيدته النونية المشهورة (*):

حالت لفقدكم أيامنا فغدت فسوداً وكانت بكم بيضاً ليالينا

إذا عنَّ له معنى عذب في غرض معين كالغزل مثلا، فينبِّه عليه خصوصا في المقطعات، كما في ترجمة أبي الطيِّب أحمد بن الحسين حيث يقول عنه «إنَّه من أعيان شعراء المغرب، الراسخين في الأدب. له مقطُعات غزل أحسن من قطع الرياض، وأغزل من العيون المراض». وهكذا يستمر في أثناء كتابه، يورد المصطلحات الذوقية، كما جاء في ترجمة ابن حمديس، الذي وصفه بأنَّه شاعر جيد السبك، وقد نعت المرواني الطليق «بأنَّه شاعر رائق الألفاظ، رقيق المعاني، يجاري ويباري في الخمريات الحسن بن هاني» ، وقد أورد مصطلح العقم لوصف المعاني التي مرت قبل قليل.

ومن هنا يمكن أنْ يقال: إنَّ ابن دحية لم يفضل المعنى على اللفظ أوبالعكس، ولكنه يبدومن خلال كثرة تعليقاته، أنَّه مغرم بالمعنى البديع واللفظ البليغ، فإنْ عرض له معنى طريف ومبتكر، يشير إليه،وينبِّهُ عليه، كما في تعليقه على أبيات ابن حبُوس في صاحب إشبيلية:

سرْ حلَّ حيثُ تحلُّه النُّوار وأرادَ فيكَ مُرادكَ الأقدارُ

يبدوأنَّ ابن حبوس قد نظر من طرف قريب إلى بيت المتنبي فاهتدمه، لا بل اختلسه فألمَّ به، وقد غفل ابن دحية عن ذلك، ولم يلتفت إلى حذوالكلام، فضاع عليه الأمر، والرواية الصحيحة في ديوان المتنبي هي (*):

سرْ حيثُ شئت يَحُلُّهُ النُّوَّار وأراد فيك مُرادك المقدار

ولنستمع إلى قوله في هذا الخصوص: ولقد أبدع في هذه الأبيات غاية الإبداع، وهي من أبلغ ما قيل في الوداع».[٤٦]

ولقد لمسنا عند ابن دحية بعض المصطلحات النقدية المتأثرة بمظاهر البيئة الأندلسية حيث ربط بين ألفاظ الطبيعة وبهائها وجمالها، وبين الأدب الذي يروم وصفه، فقد أسبغ

على بعض نماذجه الأدبية أوصافاً استمدها من عناصر الجمال في ذلك الإقليم، كما في وصفه لأدب السلطان المتوكل الذي يقول فيه. «وله نثر تسري فيه رقة النسيم، ونظم يزري بالدرّ النظيم، مع جود وكرم وخيم»[٤٧]

ويطُرد استعمال الناقد لمفهوم انتظام الألفاظ في الشعر بالقلائد، ومن أوضح النماذج على ذلك تعليقه على بعض الأبيات الشعرية جاء فيه. «وهذا البيت من غرر قلائده»[٤٨].

ويورد له تعليقاً يبدو أنَّه مألوف في ميدانه، حيث وصف شعر ذي الوزارتين أبي الحسن جعفر بن إبراهيم بن الحاج بقوله. «وله شعر أعذب من الجريال في صحن الخد، وأطيب من الوصال بعد الصدّ»[٤٩]

وهكذا يستطرد ابن دحية بذكر المصطلحات الخاصة بالألفاظ. كالبراعة، والعذوبة، والرقة، والحلاوة، واللطافة، والجزالة، والغرابة، والنظم والسبك وغير ذلك، وقد حذا المقّري حذوه في النفح[٥٠].

وبعد أنْ فرغنا من قضية اللفظ والمعنى، فلا بدَّ أن نعرِّج على مواقفه البلاغية، ولو أنَّنا قد ألمنا بشيء يسير منها، إذ ورد منثوراً في أثناء تعاليقه السابقة، ومرتبطاً بها، ومتعلقاً بالنصوص، وقد أن الأوان للحديث عن هذه القضايا البلاغية التي تعرَّض لها.

النقد البلاغي:

يمثل هذا الموضوع أحد المحاور التي دار حولها نقد ابن دحية، ومن أبرز أركانه: التشبيه، والاستعارة، والتورية، والغلو،والإيغال في رسم الصورة، والتبديل، وغير ذلك، وقد عنى النقاد القدماء بهذه المباحث كأبي عمر بن العلاء، والأصمعي، والمبرد، وعبدالقاهر الجرجاني، والرازي، والقزويني، والسكاكي، وغيرهم. فقد كانوا مولعين بالتشبيهات العقم، التي انفرد بها أصحابها، ولم يشركهم فيها غيرهم، وهي أبيات معدودة، كقول عنترة في تشبيه حنك الغراب بالجلمين[٥١].

حَرِقُ الجناح كأنَّ لحيَيْ رأسهِ   جَلَمانِ بالأخبارِ هشٌ مُوْلَعُ

وبالنظر لأهمية االتشبيه في بناء الصورة الفنية في الشعر، فقد كثرت فيه المؤلفات مثل: (كتاب التشبيهات) لابن أبي عون (ت ٣٢٢هـ)، وكتاب (روائع التوجيهات من بدائع التشبيهات) لأبي سعد نصر بن يعقوب[٥٢]. وفي الأندلس ألَّف ابن الكتاني كتابه المشهور

(التشبيهات من أشعار أهل الأندلس)، وهكذا توالت المؤلّفات على هذا المنوال ككتاب (غرائب التشبيهات) لابن ظافر الأزدي (ت ٦٢٧هـ).

لم يتحدث ابن دحية عن التشبيه حديثاً علمياً من حيث أغراضه وأنواعه، كما فعل المبرد وعبدالقاهر والرازي، بل قصر اهتمامه على تشبيهات الأندلسيين الرائعة، ولهذا فقد كان لتعليقاته النقدية أهمية كبيرة، لاتسامها بالجدة والطرافة، ويبدو أن شغفه بالصور الشعرية المبتكرة حفّزه على الإشارة إلى التشبيهات المبتدعة، وممن وقعت عندهم تشبيهات مليحة ، ومحاكاة بارعة أبو حفص أحمد بن برد مولى أبي عامر بن شهيد، فقد كان مبدعا في التشبيه والتمثيل، وبارعاً في المحاكاة والتخييل، من بيت جليل "" وقد أورد ابن دحية له شعراً غريب التشبيه قال فيه. وله في النرجس وأهل الأندلس يسمُّونه البهار، واسمه في اللغة العبهر:

تَنَبَّهْ فقدْ شقَّ البهارُ مُغَلَّساً كمائمهُ عن نَوْره الخضل النَّدي

مداهنُ تِبْرٍ في أناملِ فضَّةٍ على أذْرُعٍ مخْرُوطةٍ من زبرْجد

علّق ابن دحية على هذين البيتين بقوله «وهذا من مليح التشبيهات في النرجس وبديعها وغريبها وصنيعها وأكثر ما تواردت خواطر الشعراء على تشبيهه بالعيون المراض، كما ذكر قول أبي عبدالله بن الحسن الكاتب من شعراء جزيرة صقلّية:

بخدّك اسٌ وتفّاحة وعينك نرجسةٌ ذابلهْ

وهكذا يستقصي ابن دحية أكثر ما قاله أهل عصره في هذا المعنى معلقاً على هذه النماذج كشعر بعض أهل دهره من غير الإشارة إلى اسمه:

- غزالٌ لهُ في كلِّ عضوٍ محاسنٌ يقومُ لخلاّعِ العدار به العُذْرُ

فوجْنتُهُ وردٌ وعيناه نرجسٌ ومبْسمُهُ كأسٌ وريقتُهُ خمْرُ

لقد رصد ابن دحية ما في هذين البيتين من تشبيه غريب وغير مناسب، فبيّن سبب رفضه له، وذكر ما بهما من تباين بين المتضادات، فحصل له عدم ائتلاف بين المشبه والمشبه به، وهو يعوّل في ذلك على ثقافته النقدية العامة ولنستمع إلى قوله «وهذا تشبيه غير أنيق، إذا حكّ بمحك التحقيق؛ لأنَّ بين نرجس الحدائق والحداق، الموصوفة بالدعج وتكحيل

الأماق، من التباين ما بين الأضداد، وليس يحسن أنْ تحل الصفرة في موضع السواد، فتشبيهه بعيون الهرر أولى من تشبيه بعيون الناس في حكم القياس، وإنَّما حسن تشبيهه الخدود بالورد من هذا النمط، فإنَّها تشبهها في تضرُّجها بالحمرة، ونعومتها ونداها ونضرتها. وكذلك تشبيه الأقاح بالثغور، والأقاح جمع الأقحوان، لأنَّ له ورقا أبيض يشبَّه الثغر به، وقد لاحظنا في هذا المعنى ما لم نعلم أحداً ممِنْ عُنِي بنقد الشعر قبلنا لاحظه، ولا كشف قناع معناه»[٤٤] وعلى الرغم من ادعاء ابن دحية أحقية هذه الفكرة، وإشارته إلى أنَّه لم يعرف أحداً قبله لاحظ مثل هذا النقد، أودُّ أنْ أبين أن الحريري (ت٥١٢هـ) أنشد بيتاً لم ينسج على منواله، ولا سمحت قريحة بمثاله، وهو قول الشاعر:

فأمْطرتْ لُؤلؤاً منْ نرْجسٍ وسقتْ ... ورْدَاً وعَضَّتْ على العُنَّاب بالبَرَد

جاء في شرح مقامات الحريري البصري للإمام الأديب أبي العباس أحمد بن عبدالمؤمن القيسي الشريشي، «أنَّ النرجس. نوار أصفر في نوره انكسار وفتور، لايكاد يرى له ورقة قائمة تشبَّه به العينان، إذا كان في نظرهما فتور، وقد تمادى إنكار أدباء وقتنا تشبيه العين بهذا النوَّار الأصفر، المعروف عندنا بالنرجس، فأكثرهم ينكر أنْ يقع به تشبيه لأجل صفرته، وإنْ ذكرته لأحد قال وأي صفرة في العين إلاَّ أنْ يكون بصاحبها علة اليرقان، ويستهجن موضع التشبيه جدا، وقد سألت عنه بعض أشياخي في صغري وأنا أقرأ كتاب الجمل وكان أديباً شاعرا، فأنكر وقوع التشبيه بهذا النور الأصفر لأجل لونه' وذلك لقلة تحصيلهم معرفة كلام العرب وتشبيهاتهم على الصورة دون المعنى، أوعلى المعنى دون الصورة، وعليهما جميعا، وهو أكمل وجوه التشبيه»[٤٥]. فواضح من هذا النص وهو سابق على كلام ابن دحية، أنْ يدَّعي ناقدنا أنه أبو عذرته، ومن هنا يمكن القول إن ابن دحية لم يطلع على شرح الشريشي؛ أو أنه تغاضى عنه عمداً لكي يدعيه لنفسه، خصوصاً وقد علمنا من أقوال معاصريه: إنه دعيٌّ، ومطعونٌ في علميته.

لقد تبين من خلال هذه النماذج التي أوردها، وعلق عليها أنه ليس سابقاً في هذا الميدان ولكنه مع ذلك، نبَّه إلى هذا التناقض، مما دفعه إلى أنْ يسجل انطباعه عنه، بعد أنْ وجده يخالف القياس، ولا ينسجم مع ما تعارف عليه العرب في تشبيهاتهم النقدية، فهو في حكمه هذا لا يخرج عن الذوق العام، والطبع الفني الأصيل، في كشفه عن حالات التباعد بيْن المشبه والمشبه به، إذْ «إنَّ المتشابهين متى كانت المباعدة بينهما أتم، كان التشبيه أحسن،

فتشبيه العين بالنرجس عامي مشترك، والبعد بينهما أقل من البعد بين الثريا وعنقود الكرم....: لأنَّ مبنى الطباع على أنَّ الشيء إذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه، كان شغف النفوس به أكثر[٥٦].

وخلاصة القول في هذا الميدان إنَّ ابن دحية قدَّم لنا نماذج رائعة من أشعار أهل الأندلس، محكماً فيها ذوقه، فجاءت تعليقاته غاية في الطرافة.

التورية:

لقد كان ابن دحية مولعاً بالتورية المليحة التي وردت في النماذج الشعرية التي أشار إليها، بيد أنَّه لم يعالج هذا الفن معالجة بلاغية، بل اكتفى بإظهار إعجابه واستحسانه لها في المواضع التي استعملها الشعراء، فقد ذكر البيت الذي وطأ به الشاعر نوعاً من أنواع البديع يسمَّى التورية وهو قوله:

لهم رياضُ حتوفٍ فالذبابُ بها يشدُوهُمْ في الهوادي كلَما اقتحموا

فقال بعد ذلك: «الذباب من الحيوان معروف، والذباب: ذباب السيوف، والشدو: الغناء، فشبَّه طنين الذباب في الهوادي، وهي الأعناق بترنُّم الذباب، استعارة الرياض للحتوف توطئة لشدو الذباب؛ لأنَّ الرياض الملتفة الأشجار، موضع ترنُّم سواجع الأطيار»[٥٧]

ومن النماذج المهمة الأخرى التي ذكرها ابن دحية أبيات للمعتضد بن عباد، يخاطب الملك أبا الجيش مجاهد بن عبدالله، صاحب الجزائر ومدينة دانية، ويقال إنها من أبيات لكاتبه ذي المعارف والفنون أبي الوليد بن زيدون:

خلّي أبا الجيش هل يُقضي اللقاءُ لنا فيشتفي منك طرْفٌ أنْت ناظرُهْ

شطَّ المزارُ بنا والدّارُ دانيةٌ يا حبَّذا الفألُ لو صحّتْ زواجرُهْ

قال ذو النسبين معلقاً على مافي هذين البيتين من تورية، وهي قوله (والدار دانية) من مليح التورية، وهي ضرب من صنعة البديع. ودانية. مدينة كبيرة بشرق الأندلس وهي مشتقة من دنا يدنو إذ قرب[٥٨]، هذا وله إشارات أخرى في التورية[٥٩].

التقسيم:

لقد رصد ابن دحية في كتابه المطرب أغلب الأشعار التي تتضمن أي نوع من أنواع البديع، فيشير إليه، ويكشف ما فيه من ملاحة وبداعة، دون أنْ يعرِّف به؛ وذلك لأنَّه خارج عن منهجه، فليست غايته في المطرب شرح المباحث البلاغية، بقدر ما يورد الأمثلة، ويعلق عليها، حيث يقول. ولأبي الحسن بن الزَّقَّاق أيضا، وهو في الرقة يمتزج بالنسيم، ويعد في أنواع البديع من نوع مليح التقسيم[٦٠]:

تَضوْ عَنَ أنْفاساً وأشْرَقْن أوْجُهاً ... فَهُنَّ مُنيراتُ الصِفاح بَوَاسِمُ

لَئنْ كُنَّ زُهْراً فالجَوانِحُ لأبْرُجٌ ... وإنْ كُنَّ زهْراً فالقُلوبُ كمائمُ

هذا وقد سماه صاحب العمدة (بالترصيع)، إذا كان تقطيع الأجزاء مسجوعا، أوشبيهاً بالمسجوع، أومن جنس واحد في التصريف[٦١].

الغلو:

لم يرض ابن دحية الغلو مذهبا، ولا اتخذه مركباً، بل استهجنه في الأشعار، ورفضه منطلقاً من مبدأ ديني أخلاقي، لهذا فقد كانت نظرته مخالفة لما كان يراه قدامة بن جعفر في مذهبه إلى الغلو وهو (أحسن الشعر أكذبه)(٦٢) (العمدة ج٢ / ٦١)، كما جاء في تعليقه على قول المعتمد في السلطان عباد أبيه من قصيدة يمدحه فها:

سَمَيْدعٌ يهبُ الآلافَ مُبتدئاً ... ويستقلُّ عطاياهُ ويعتذرُ

له يدٌ كُلُّ جبارٍ يُقَبِّلُها ... لولا نَداها لَقُلْنا إنَّها الحجرُ

لم يرض ابن دحية عن هذه المبالغة من المعتمد، إذ بلغت حدَّ الغلو الذي لا يستحسن تشبيه، من حيث مقارنة يد المعتضد بالحجر الشريف، لقد بين الناقد الفرق بين الحجر الأسود ويد المدوح، فالناقد ينطلق من موقف ديني وأخلاقي، فضلاً عن ذلك، يقوم ابن دحية بتفسير بعض المفردات، ولنستمع إلى تعليقه يقول: «يريد الحجر الأسود، يجب تقبيله على جميع الطائفين بالمسجد الحرام، على ما ثبت عن رسول الله عليه أفضل الصلاة وأشرف السلام، والسميدع (بفتح السين) في لغة العرب: السيد. فضل يده على الحجر بما خصَّت به من الندى وكثرة الجدى، ففضل يد المدوح على الحجر الأسود، وهذا

من باب غلو الشعراء، وإيغالهم فيما ينمقون من زخارف أقوالهم. فشتان بين يديه وبين الحجر الأسود في الممات والمحيا؛ لأنّه يشهد يوم القيامة لمن استلمه في الدنيا، وينال عند الله جلّ جلاله المنزلة العليا»[٦٣]

ولعلّ في هذا التعليق الذي أورده ابن دحية ما يؤكد نزعته الأخلاقية وعقيدته الدينية، وعلى الرغم من موقفه الرافض للغلُوِّ، إلاّ أنّه لم يقف حائلاً دون إبداء إعجابه بشعر الشاعر، وإنْ كان مغاليا، فيقول ومن المتقدمين من شعراء الأندلس والمغرب أبو القاسم محمد بن هاني الأندلسي الدار، وإنْ كان قبيح الغلو، شهير الاستهتار، فربما صدرت عنه درر تلحقه بالشعراء الكبار:

فتقتْ لكمْ ريحُ الجلاد بعنبر   وأمدَّكم فلقُ الصباح المُسْفر

وجنيْتُمْ ثمر الوقائع يانعا   بالنَّصْر من ورق الحديد الأخْضَر

قال ذو النسبين: رضي الله عنه ، **هذا بيت بديع**، زاد فيه قول البحتري

حملتْ حمائلُهُ القديمةُ ثقلهُ   من عهْد عادٍ غضَّةً لم تذْبُل

والناقد وإنْ استجاد هذين البيتين واستحسن منهما بيتاً بديعاً كما وصفه، فإنه في الوقت نفسه، لا تروقه أشعاره الأخرى، فعلى الرغم من إعجابه بقصيدته التي يقول بحقها ومن مليحها قوله:

يقولون حقْفٌ فوقه خيْزُرانةٌ   أما يعْرفون الخيْزُرانة والحقْفا

ويستمر الشاعر في قصيدته حتى يأتي على أخرها وهو:

كأنّ لواء الشمس غُرَّةُ جعفرِ   رأى القرْن فازدادتْ طلاقتُهُ ضعْفا

إلاّ أنّه يعلّق على القسم الاخر من شعر الشاعر قائلا «وبقية شعر هدا الرجل قعاقع وجعاجع، وثالثة الأثافي والرسوم البلاقع»[٦٤]. غير أنّ ابن دحية كان، بلا شك، قد حذا حذوأبي العلاء المعرّي الذي وصف شعر ابن هاني بقوله. «ما أشبهه إلاّ برحى تطحن قروناً»

ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه الأحكام لا يمكن أنْ تصدق على جميع شعر الشاعر،

ولهذا لم يمكن ابن دحية سديد الرأي في حكمه، وبالتأكيد فإنهَ كان متأثراً بأبي العلاء المعرّي؛ لأنّ معنى الكلام واحد. هذا وقد أنصفه أحمد هيكل في دفاعه عنه[٦٥].

ولعل سبب هذه الوعورة في شعره مردُّها إلى تأثره بأبي الطّيب، وليس أدل على ذلك من أنّ أهل الأندلس كانوا يلقبونه (بمتنبي المغرب) ولهذا إذا كان الشاعر مغاليا في المدح والهجاء، فإنَّه يشير إليه، وينبِّه عليه، من دون أنْ يورد لنا أبياتاً نستدلُّ بها على غلـوه، ومن أوضح النماذج على ذلك ما جاء في ترجمة أبي عبدالله محمد بن حسين بن عبدالله بن حبُّوس يقول ابن دحية عنه: «ومنهم شاعر المغرب الأقصى، ومفخره في صناعة المحاكاة والتخييل، وأنّ له غلواً في الأمداح وإفراطا في الاقتراح، فربّما ثنى عنانه إلى مدح اللطيف الخبير، وروى ظمأه ذلك العذب النمير»[٦٦].

من هنا يمكن أن يقال: إنّ ابن دحية كان خاضعاً لمبادئه الأخلاقيــة ومواقفـه الدينيـة من الغلو، فيرى أنّ الشاعر وإنْ صدرت عنه أشعار يغالي في المدح والهجاء المقذع بشكل مسرف، فلا يمنع من أن يمدح الله تعالى بما يبلُّ صداه، ويروي غلّته.

التبديل:

لقد وقف ابن دحية قليلا عند فنٍّ من فنون البديع سمّاه (التبديل)، فلم يورد له نصوصاً كثيرة، ويبدوأنه لم يعثر على غير هذين النصّين اللذين ألمَّ بهما في هذه المقارنة الخفية. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ محاولته هذه جليلة القدر، أعربت عن تقصّي كلّ ما هو بديع ومليـح لأهـل الأنـدلس، واتضـح لنـا أيضاً في ضوء ذلك، أنّهُ اتبع الأدباء الأندلسيين السابقين: كـابن شهيــد، وابن حــزم، وحذا حـذوابن بسّام في تتُّبعـه لألـوان البديـع عند الأندلسيين حيث يقول في مقدمة الذخيرة: «وهذا الديوان إنّما هو لسان منظوم ومنثور، لا ميدان بيان وتفسير... لكن ربّما ألمت ببعض القول، بين ذكر أُجريه، ووجه عذر أُريه، ولا سيّما أنواع البديع ذي المحاسن، الذي هو قيِّم الأشعار وقوامها، وبه يُعرف تفاضلها وتباينها، فلا بدّ منَ أنْ نشير إليه، وننبِّه عليه»[٦٨]. ولهذا الغرض نجد أنَه قد أشار إلى ذلك في موضع آخر من كتابه القيِّم بقوله: «وعلى ذلك فقد وعدت أنْ أُلمع في هذا المجموع بلمع من ذكر البديع، وأنْ أمهِّد جانباً من أسبابه، وأشرح جملاً من أسمائه وألقابه»[٦٩]. ولهذا الغرض نجد أنّ الأندلسيين يهتمُّون بالبديع إيتساءً بالمشارقة؛ لتحقيق

الذات الأندلسية في ميدان الأدب، ومن أبرز النماذج التي ذكرها ابن دحية على ذلك قول أبي مروان عبدالملك بن رزين إذ عدّه من بدائعه وهو[٧٠]

سلّم إذ مرّ ولي همّة ... تستنزلُ الأقمار والأنجما

تظما ولا تروى ولو أنّني ... ألقمْتُها وجْنتهُ والفما

فقلتُ للنّفس وقد أزْمعَتْ ... أنْ تردَ السُّلوان خوف الظّما

هذا كثيرٌ فاشكري واحْمدي ... فكيف لو مرّ وما سلّما

لقد رصد ابن دحية هذا اللون من البديع، وأشار إلى أن الشاعر قد باعد بينهما. في حين أنّه لم يبحث في جذور هذا الفن عند النقاد القدماء من مشارقة وأندلسيين. وعلى الرغم من ذلك فقد علّق الناقد على هذه الأبيات التي سبق ذكرها قائلاً قوله في البيت الأول (سلّم إذ مرّ) ثمّ قال في آخر البيت: (فكيف لو مرّ وما سلّما) من الصنف المسمّى في صناعة البديع بالتبديل. إلاّ انّه فرّق بينهما في أبياته، وقد جمع ذلك بعض أهل مصره، من شعراء عصره فقال:

أصبحتُ صبّاً دنفاً مُغْرما ... أشكو جوى الحبّ وأبكي دمًا

هذا وقد سلّم إذ مرّ بي ... فكيف لو مرّ وما سلّما

يبدولي أنّ هذ اللون من البديع الموسوم بالتبديل، لم يكن من ابتكار الناقد، وإنّما هو مصطلح معروف عند البلاغيين المشارقة. فقد أشار إليه ابن سنان الخفاجي في سرّ الفصاحة[٧١]، وقد سمّاه أبو هلال العسكري قبله (العكس) أي أنْ تعكس الكلام فتجعل في الجزء الخير منه ما جعلته في الجزء الأول، وبعضهم يسمّيه (التبديل)، وهو مثل قول الله عزّ وجل[٧٢]. «وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ من الْمَيِّتَ، و يُخْرِجُ الْمَيّتَ من الْحَيّ»[٧٣].

أخذه ابن دحية بعد أنْ عثر على هذين المثالين من أشعار أهل الأندلس وضمّنهما في كتابه بعد أنْ علّق عليهما كما أشرنا سابقا.

السرقات الأدبية:

تعد قضية السرقات الأدبية أحد المحاور الأساسية في نقد ابن دحية، حيث أولاها أهمية

في البحث، فعالجها كما عالجها النقاد المشارقة القدامى والأندلسيون في كتبهم النقدية التي لا يكاد كتاب نقدي يخلو منها على مرِّ العصور، إذ خاض ابن دحية في هذه المسألة، ووقف عند أشعار أهل الأندلس وكشف عن المعاني المبتكرة، والألفاظ المستعذبة، ومن هنا يمكن القول. إنَّ آراءه في هذه القضية تمثل انعكاسا لثقافته الواسعة، وكثرة إلمامه بالتراث الحديث والقديم، حتى يتيسر له معرفة مواطن السرقة، وقد مكّنه ذلك من وضع يده على النصوص التي أخذها اعلشعراء من أصحابها، وأما ما يتعلق بمصطلحاته التي استعملها للدلالة على السرقة فهي مصطلحات عامه عند أهل النقد. كالأخذ والحذو، والالتقاط، والاهتداء، والاستلاب، والإغارة وغيرها.

ولم يأت ابن دحية – في الواقع – بشيء جديد على مستوى المصطلحات مثل ما نعته النقاد بالغصب، والإغارة، والسرقة، والانتهاب، والاقتباس، والاهتدام والاصطراف، والانتحال، والإلمام، والنظر، والملاحظة، والمرادفة، والاختلاس، والنسخ، والسلخ، والمسخ وغير ذلك.[74]

ولما كانت هذه القضية خطيرة فإنّهم – أي النقاد – لم يتسامحوا مع الشعراء الذين يعتمدون معاني غيرهم، مثلما لم يغتفروا لسارق الأموال، وقد عدّها بعضهم بأنّها عيب عتيق وداء قديم[75]. قلّما بريءٌ منها شاعر، وهناك من يتساهل في أمرها ولا يرى سرقات المعاني ذات خطر كبير.[76] فقد اشترط أبو هلال العسكري على مَنْ يأخذ معنى أنْ يلبسه حلة جديدة[77] وأوّل من ذمَّ السرقة من الشعراء طرفة بن العبد في قوله[78]:

ولا أغيرُ على الأشعارِ أسرقُها عنها غنيتُ وشرُّ الناس مَنْ سرقا

وقد حذا حسان بن ثابت حذوه في هذا الشأن حين قال[79]:

لا أسرقُ الشعراء ما نطقوا بل لا يوافق شعرُهم شعري

هذا وقد تبادل جرير والفرزدق الاتهام بالسرقة، كما رمى ابن الرومي البحتري بالسرقة وأشار الحريري في إحدى مقاماته إليها[80]. ومن الجدير بالملاحظة أنّ ابن دحية قد اهتدى ببصيرته النقدية إلى هذه المواطن، فأدركها، ونبّه عليها، ولم تنسه أندلسيته الإقرار بمواطن الجودة عند الشعراء المشارقة، فيشير إليها، بعد أنْ يورد الأبيات التي

التقط الشاعر معناها، وقد ذكر ابن دحية بيت ابن رشيق في مدح أبي يحيى تميم بن المعز وهو قوله:

فالجيشُ ينفُضُ حوليه أسنّتهُ   نفْض العُقاب جناحيها من البَلَل

وبعد إعجابه به يعلق عليه قائلاً « إنّه من غرر قلائده، وهو مع ذلك ملتقط من قول المتنبي، وقد وهم ابن دحية أنَّ البيت الاتي هو للمتنبي، والصواب أنّه لأبي صخر الهذلي، وهو من شواهد ابن عقيل في باب حروف الجر [81]:

وإنّي لتعروني لذكراك هزّة   كما انتفض العصفورُ بلله القطْر

وأنّ ابن رشيق قد التقطه من ذلك؛ لأنه سابق في زمانه، وهو لا يكتفي بالإشارة إلى السرقة، بل إنّه يعمد إلى المدلول الذي استخدمه فيشرحه، كما بين ذلك في قوله «ومعنى الالتقاط، (ويُسمَّى أيضاً بالتلفيق والترتيب)، وذلك بأنْ ينشر الشاعر المعاني المتقاربة، ويستخرج منها معنى مولداً يكون فيه كالمخترع، وينظر به إلى جميع تلك المعاني، فيقوم وحده مقام جماعه من الشعراء، وهو ممّا يدلُّ على حذق الشاعر وفطنته ومن أحذق من فعل ذلك المتنبي والمعري»[82].

وقد أكد ابن دحية في النصِّ الاتي أنّ ابن حمديس كان حسن الأخذ لطيف التناول، مليح الاستعارة، في قوله:

من قبل أنْ ترْشف شمْسُ الضُّحى   ريق الغوادي من ثُغور الأقاحْ

فعلق عليها بقوله «ما أحسن هذه الاستعارة وأحلى هذه العبارة» وله قصيده أخرى في الوزن وعلى الروي نفسه أوّلها:

طرقتْ والليلُ ممدودُ الجناحْ   مرْحباً بالشّمْس منْ غير صبَاحْ

أتى فيها بكلِّ معنى مبتكر بديع - معدود من الطراز الأول الرفيع. ومما أخذه فملكه فاسترقه، واستوهبه بزيادة فيه على مبتكره واستحقه، قوله في وصف فرس سابق

كأنّ لهُ في الأذن عيناً بصيرةً   ترى اليوم أشباحاً تمرُّ به غداً

يُقيّدُ بالسّبق الأوابد فوقهُ   ولو مرّ في آثارهن مُقيّدا

أخذه من قول امرىء القيس بن حجر، وهو أفضل من قصَّد القصائد، وقيَّد الوابد فقال في لاميته المعلقة:

وقدْ اغتَدِي والطيرُ في وَكناتها بِمُنْجَرِد قيد الأوابِدِ هيْكَلِ

وقد زاد عبدالجبار عليه زيادة حسنة تجلّت في قوله: «ولو مرّ في آثارهن مُقيَّدا، وتصدير هذا العجز بقوله: «أقيدُ بالسيف» مليح جداً[83].

لقد حدد النقاد الأندلسيون الشروط الواجب اتباعها في الأخذ، ومن رواد هذا الاتجاه أبو عامر بن شهيد، حيث أكد ذلك في قوله: «إنّه إذا اعتمدت معنى قد سبقك إليه غيرك،فأحسن تركيبه، وأرق حاشيته، فأضرب عنه جملة، وإنْ لم يكن ففي غير العروض التي تقدم إليها ذلك المحسن؛ لتنشط طبيعتك، وتقوي همتك[84]. وقد أشرت إلى هذا في موضع آخره.

يبدو أنّ ابن دحية سلك مسلك ابن شهيد في مذهبه، إذ أكَّد على أنّ ابن حمديس (ألخذه فملكه فاسترقه)، وهذا كلام يقرب كثيراً من كلام ابن شهيد (وأرق حاشيته). ومن المعاني التي أجاد ابن حمديس أخذها، فعذبت عنده، في قوله من أخرى:

لهم رياضُ حُتوفُ فالذُّبابُ بها يَشْدُوهُم في الهوادي كلَّما اقْتَحموُا

بيضٌ يضعنَ المنايا السود صارخةً وهي الذكورُ التي افْتُضَتْ بها القممُ

أُخذه من قول أبي نصر عبدالعزيز بن نباتة السعدي[85]:

ومن العجائبِ أنَّ بيض سيوفه تلدُ المنايا السُّود وهي ذكورُ

لقد استحسن ابن دحية شعر عبدالجبار بن حمديس، وفضله على قول ابن نباتة السعدي، وذلك لمزية هذه الزيادة التي تفوق بها الشاعر الصقلي على الشاعر المصري، مشيراً إلى تبحُّر الأوَّل وغوصه على المعاني، كما أنّهُ أحرز قصب السبق بهذه التورية، والاستعارة في رياض الحتوف. فيعلق ابن دحية على ذلك بقول: (إلاَّ أنَّه زاد عليه بعد ما ساواه في المقابلة، بذكر البيض والسود. وذكر الذكورية مع ذكر الوضع الذي ذكره في موضع (تلد)، بقوله: (صارخة)، إذ إنّه اعتبر الزيادة في قوله: «يضعن المنايا السود». كما زاد عند ذكر الذكور، وتم المعنى قائلا (افتضت بها القمم)، فجعل سيلان دماء القمم

بذكور الصوارم، كسيلان دماء العذارى لدى افتضاض ذكور الرجال لها، وهذا من سر الشعر المخزون، وعمله المكنون»[86]. ويسترسل في القول مشيراً إلى ما في البيت من تورية، وتشبيه، واستعاره، ومن ثم يرى أنّ «ملاحظة أمثال هذه المقاصد من مقاصد فحول الشعراء، مما يعين الشادي في الأدب المحاول لنظم الشعر، على نظم جيده. وذكّرني بيت ابن نباتة قول ابن رومي، وهو من أحسن ما سمعت في معناه[87].

ومن عجب أنّ السيوف لديهمُ	تحيضُ دماءً والسيوفُ ذكورُ
وأعجبُ من ذا أنّها في أكفّهم	تأجّجُ ناراً والأكفُّ بحورُ

ويذكرنا البيت الأخير بقول الحطيئة في مدح علقمة بن علاثة، من قصيدة له طويلة، يقول فيها[*]:

يداك خليجُ البحر إحداهُما دمٌ	واحدهُما جودُ يفيضُ ونائِلُ

ومن الجدير بالذكر أنّ الناقد كثيراً ما تقع عينه على مواطن الجمال، فيبدي رأيه باستحسان هذا البيت أوذاك، حينما يثير في نفسه الإعجاب، معتمداً في ذلك على ذوقه الذي يتفق مع المنهج العام في النقد الأدبي عند العرب، كما أنّ له انطباعاته الخاصة، والتفاتاته الطريفة التي لم نعهد أحداً ألمّ بها قبله من النقاد المشارقة والأندلسيين، كما مرّت بعض التعاليق في مبحث التشبيه. ومن يتتبع المطرب' يجد فيه كثيراً من النماذج التي يشير فيها الناقد إلى موضع الأخذ، ومَنْ زاد فيها معنى مستحسنا، اغتفر له ذلك الأخذ وقد علّق على أبيات ابن خفاجة التي يقول فيها:

ومُهفهفٍ طاوي الحَشا	خَنِثِ المعاطفِ والنّظرْ
وإذا رَنَا وإذا شَدَا	وإذا سَعَى وإذا سَفَرْ
فضحَ المُدامةَ والحما	مةَ والغمامةَ والقمرْ

علق ابن دحية على بيت ابن خفاجة الثاني من هذه القطعة مؤكداً أنّ قوله «وإذا رنا فضح المادمة» مأخوذ من بيت الشاعر الآتي دون أنْ يذكر لنا اسمه، وهو:

وعينان قال الله كُونا فكانتا	فَعُولانِ بالألباب ما تفعلُ الخمْرُ

ووصفه لها بالغمامة مأخوذ من قول الأعشى[88]:

سفرن بدوراً وانتقبنَ أهلةً ومسنَ غصوناً والتفتنَ جاذرا

وعلى الرغم من ذلك، فإننا نجده غالباً ما يصحح اراء النقاد حول الشعر، إنْ وجد فيها شيئاً من التعسف، وبعداً عن الواقع، فإذا أحسَّ أنَّ الناقد الأول أساء فهم البيت، قام هو الاخر مبيناً مغزى قول الشاعر الذي وقع فيه سوء الفهم، كما في تعليقه على أبيات ابن رشيق التي أخطأ ابن خفاجة في تأويلها. كما جاء في محاورته ابن تليد الذي أعجب بها أيّما إعجاب وهي:

يا مَنْ يمُرُّ ولا تمُرُّ به القلوبُ مِن الفرَقْ

فإذا بدا وإذا مشى وإذا رنا وإذا نَطقْ

شغلَ الجوانح والجَوا رح والخواطر والحَدقْ

فقال وقد أعجب جداً: «أحسن ما في القطعة حسن سياقة الأعداد فقلت له: الكلام لابن خفاجة وهي حسنة، ولكنَّها دون موقعها منك، وإلاَّ لست تراه قد استرسل، فلم يقابل بين ألفاظ البيت الأخير والبيت الذي قبله، فينزل بإزاء كل واحد منها ما يلائمها، وهل يحسن أنْ ينزل بإزاء ما قاله: (وإذا نطق) قوله: (شغل الحدق)[89] وكأنه نازعني القول في هذا فقلت هذه القطعة المتقدمة أنسج على ذلك المنوال. قال فاستحسنها ابن تليد، قلت: (أي ابن دحية): هذا تعسُّف. ولم يرد ابن رشيق مقابلة الأعداد بعضها ببعض، وإنما أراد أنْ جملة محاسن هذا النَّيِّر الزاهر، شغلت جملة هذا المتأمِّل الناظر»[90]:

النسخ على مثال:

لقد وقف ابن دحية عند المعاني التي كان الشعراء ينسجون على منوال معاني من تقدمهم. كان ذلك في معرض حديثة عن طائفة من الشعراء المقلين، حيث أعجب بمحمد بن حبيب المهدوي القلانسي، فوصف شعره بقوله. وهو ممن نسج في الرقة على منوال ابن قاضي ميلة، وضرب في بديع المعاني والألفاظ على مثاله. وله أيضاً في يعمر بن ميمون الخولاني، وهو من الموصوفين بجزالة الألفاظ، ورقة المعاني، فمن قوله:

نُبِّئْتُ أنك مُولٍ لا تُكلِّمُني	فبتُّ خائف هجْرٍ منك قد حدثا
ومايفي النُّذْرَ منْ آلى بمعْصيةٍ	هذى مقالةُ منْ بالحقِّ قد بُعثا
فاحْنثْ فحنْثُك وصْلي وهو يُعْتقُني	والعتقُ غايةُ تكفيرٍ لمن حنثا
وإنْ تحرَّجْت من إثمٍ وخفْت لهُ	فأعظمُ الإثم قتلي في الهوى عبثا

وهكذا فابن دحية يقف عند المواضع التي تتطلب منه أنْ يعرب عن أرائه النقدية، فيشير إليها كما جاءت في هذا البيت:

وما يفي النُّذْرَ منْ آلى بمعْصيةٍ	هذي مقالةُ منْ بالحقِّ قد بُعثَا

معلق عليه قائلا: «صدق وبر، ثبت عن الرسول الله ﷺ أنه قال: من نذر أنْ يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه»، وملح بقوله: «فاحنث فحنثك وصلي» وبالبيت الذي بعده، وكأنه ينظر إلى البيت الذي أنشده أبو الفرج الأصفهاني في كتابه الأغاني له[١]:

إذا قبل الإنسانُ آخر تُشْتهي	ثناياهُ لمْ يأثمْ كان لهُ أجْرُ

توارد الخواطر:

وهو أنْ يتفق شاعران فيسمع أحدهما بقول الاخر، بشرط أنْ يكونا في عصر واحد وقد ادّعاه قوم في بيت امرئ القيس وطرفة بن العبد. وقد سئل أبو عمرو بن العلاء: أرأيت الشاعرين يتفقان في المعنى، ويتواردان في اللفظ، لم يلق واحد منهما صاحبه، ولم يسمع شعره؟ قال: تلك عقول رجال توافت على ألسنتها، وسئل أبو الطيب عن مثل ذلك فقال: الشعر جادة، وربّما وقع الحافر موضع الحافر. وقد أخذ ابن بسّام قول أبي الطيب المتنبي فقال: «وإذا ظفرت بمعنى حسن، أووقفت على لفظ مستحسن، ذكرت من سبق إليه، وأشرت إلى من نقص عنه، أوراد عليه، ولست أقول: أخذ هذا من هذا قولاً مطلقا. فقد تتوارد الخواطر، ويقع الحافر حيث الحافر، إذ الشعر ميدان، والشعراء فرسان»[٢]. وقد حذا ابن دحية حذو النقاد السابقين حيث عرض لنا نصين تواردت فيهما خواطر الشاعرين، مؤكداً أنَّ من رأى هذه الأبيات وهو لم يقع على ما دار بين الشاعر والملك لم يساوره شكٌّ في الاعتقاد بأن أحدهما قد أخذه من الاخر، وهو يربط هذين النصّين بقصتهما إذ يروي عن ابن شرف قوله: «قال ابن شرف: واستدعانا المعز يوماً وقال لنا

أحبُّ أن تصنعا لي شعراً تمدحان فيه الشعر الرقيق الخفيف.. فانفرد كلٌّ منا، وأتممنا الشعر في الوقت فكان الذي صنعته أنا:

وبلقيسيةٍ زينت بشعرٍ يسيرٍ مثلَ ما يهبُ الشحيح

دقيقٍ خدلجة رداحٍ خفيف مثل جسمٍ فيه رُوح

حكى زَغَبَ الخدُود وكلُّ خدٍّ به زغبٌ فمعشوق مليح

فإن يكُ صرحُ بلقيس زجاجاً فمن حدقِ العيونِ لها صُروحُ

وصنع ابن رشيق:

يعيبون بلقيسةَ إذ رأوا لها كما قد رأى من تلك من نصب الصرحا

وقد زادها التزغيبُ ملحاً كمثل ما يزيد خُدود المُرد تزغيبها ملحاً

فعاب السلطان على ابن رشيق قوله (يعيبون بلقيسة) وقال له «قد أوجدت لخصمها حجة، بأن بعض الناس قد عاب هذا وهذا ما كنت فطناً إليه، فهذه المقاطعات التي أوردت حديثها واستطردت باتفاقها، لو رامها من عسى أنْ يراها، وهو لا يعلم ما جرى، لم يشك أن قائليها سرق كل منهما من الأخر، وكم من مظلوم بريء، نسب باتفاق خاطره غيره، إلى التلصيص والإغارة، نحو ما ألفه ابن وكيع التنيسي في كتابه الذي سماه المنصف، وهو فيه أجور من قاضي سدوم»[٩٣].

الموازنة:

لم يكن موضوع الموازنة جديداً في النقد الأدبي عند العرب، بل تمتد جذوره إلى العصر الجاهلي، حين حكمت أم جندب بين زوجها امرئ القيس وعلقمة الفحل، فطلبت منهما أن يصفا فرسيهما على روي وقافية واحدة[٩٤] هذا وقد تطورت هذه القضية فيما بعد، واكتسبت مفهومها الصحيح وبعدها الحقيقي عند الآمدي الذي وضع أصولها حين وازن بين شعر أبي تمام والبحتري.

أما فيما يتعلق بالنقاد الأندلسيين، فلا نجد بينهم من قام بعمل مثل الذي قام به الآمدي، ولكنَّ جهودهم تركزت حول مقارنة نتائج بعض شعرائهم بنظائرهم من أهل المشرق

في المعاني التي تفوقوا بها على أقرانهم، وكان هدفهم في ذلك إثبات ذواتهم والتغلب على المشارقة في الميادين التي برزوا فيها، وعلى الرغم من ذلك، فقد جاءت أشعارهم وفيها ومصات من ذكاء أبي تمام في تقطير المعاني، والاهتمام بالبديع حينا، وفيها نفحات من روح البحتري في تأليف الصور والعناية بالبيان حيناً اخر، ثم فيها مرة وثبات من ذهنية ابن الرومي في تحليله وتفصيله واستقصائه واحتجاجه، ومرة لمسات من أناقة ابن المعتز في تشبيهاته المشرقة، وصوره المفضضة، وأخيراً فيها قبسات من عبقرية أبي الطيب في سبره أغوار النفوس وتحليله للمشاعر، وبلورته للتجارب، على أن ذلك لم يكن - في الغالب - تقليداً من الأندلسيين لهؤلاء المشارقة، وإنما يتمثل في إعجاب الأندلسيين بالاتجاه الشعري أولاً، ورغبة في إثبات مقدرتهم وتفوقهم ثانيا، وليس أدلَّ على عدم التبعية والتقليد من أن الشاعر الأندلسي كان يجاهر بموازنة نتاجه بنتاج سابقه المشرقي حين يعالج موضوعاً عالجه، أويورد فكرة أورد مثلها، أويؤلف صورة رسم نظيرها "[1]

وهكذا فقد تعقب ابن دحية النتاج الأندلسي، فوازن بينه وبين نظيره المشرقي، أيما وقع الشعر من نفسه موقعاً حسناً ووجد أنه يتفوق على الشعر المشرقي، كما فعل في غرض الغزل عند يحيى بن حكم الغزال، وأكد فيه تفوقه على شعر طائفة من شعراء الشرق كعمر بن أبي ربيعة، وبشار، والعباس بن الأحنف، وغيرهم[2] فقد علق على قصيدة الغزال التي قال فيها على البديهة:

كُلِّفت يا قلبي هوى متعباً	غالبت منهُ الضغيم الأغلبا
إني تعلقت مجوسيّة	تأبى لشمس الحسن أن تغربا
يا تود يا ورد الشباب التي	تطلع أزرارها الكوكبا
قالت أرى فوديه قد نُوِّرا	دعابةً توجب أن أدعبا

نلاحظ أن النزعة الأندلسية طافية على أدبه، شأنه في ذلك شأن أدباء الأندلس السابقين له واللاحقين به أومن معاصريه، وقد تجلّى هذا الاتجاه منذ وقت بعيد عند يحيى بن حكم الغزال في معارضته لشعر أبي نواس، وكذلك ابن هاني، وابن عبد ربه، وابن شهيد، وابن درّاج القسطلّي وابن زيدون وابن خفاجة وغيرهم من معارضتهم للمتنبي وغيره ولم

تقتصر نزعة التقليد والمحاكاة والشعور بالتفوق على هؤلاء الشعراء فقط، بل نجد أن هذه النزعة تجلت بشكل واضح عند ابن حزم، وأبي المغيرة بن حزم، وابن بسّام في الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة إذ أكّد ذلك في أكثر من مرة ولنسمع إليه يقول «وليت شعري من قصر العلم على بعض الزمان وخص أهل المشرق بالإحسان» وذكر مرة أخرى هذا المعنى: حيث صرّح على نحو **جلي قائلاً**: «والإحسان غير محصور وليس الفضل على زمن بمقصور وعزيز على الفضل أن ينكر تقدم به الزمان أوتأخر **ولحي الله قولهم:** «الفضل للمتقدم»[47] فكم دفع من إحسان، وأخمل من فلان، ولو اقتصر المتأخرون على كتب المتقدمين لضاع علم كثير، وذهب أدب غزير.

وقد علق ابن دحية على الأدبيات السابقة بقوله: «وهذا الشعر لو روي لعمر بن أبي ربيعة، أوبشار بن برد، أوالعباس بن الأحنف، ومن سلك هذا المسلك من الشعراء المحسنين لاستغرب له وإنما أوجب أنْ يكون ذكره منسياً إن كان أندلسيا، وإلا فما أنْ يخمل، وما حقٌ مثله أن يهمل.

وهل رأيت أحسن من قوله «تأبى لشمس الحسن أن تغربا»، أوكالبيت الأول من هذه القطعة، أوكصفته لما جرى من الدعابة، هل وصفه إلا الدر المنتظم؟ وهل نحن إلا نظلم في حقنا ونهتضم ؟ يالله لأهل المشرق؟ قوله غاص بها شرق.ألا نظروا إلى الإحسان بعين الاستحسان، وأقصروا عن استهجان الكريم الهجان، ولم يخرجهم الإزراء بالمكان عن حدٌ الإمكان، لئن أرهفت بصائرهم البصرة وأرقتها الرقتان، فقد درجنا نحن بحيث مرج البحرين يلتقيان، فإنٌ منهما مخرج اللؤلؤ والمرجان، ونشد ما قاله بعض شعرائنا[48].

نــراحُ لــفضل أن يــكـون لــديــكم	**فـمـا بـالـكـم تـأبـون أن كـان عـنـدنـا**
فلا تحسـدونـا أن تـلـوح بـأفـقـكـم	**لـنـا طـالـعـاتٌ مـن هـنـاك ومـن هـنـا**
وإن كُـنـتُـم في الـعـدّ أكثر مـفـخـراً	**فـلا تـظـلـمـونـا في الـقـلـيـل الـذي لـنـا**

إن هذا النص يمثل موقف ابن دحية إزاء أشعار الأندلسيين وعلاقتهم بأهل المشرق، فهو يرى في هذه القصيدة حسناً وروعة لا يمكن إغفاله، ولا يقف الناقد عند حدود الموازنة، بل إنه يدعم حجته بالشعر الذي قيل على لسان بعض أهل الأندلس، ليؤكد

مقدرتهم وكفاءتهم في المنظوم والمنثور، وأنَّ لهم فضيلة بل مزية عبورهما «مرج البحرين»، معتمداً في ذلك على ما ورد في القران الكريم، مشيراً إلى تحامل أهل المشرق على الأندلسيين، واستهجانهم لكل ما هو أندلسي، ومنهج ابن دحية في الموازنة قد يسبقه في أغلب الأحيان شرح للألفاظ التي يظن أنَها غامضة تحتاج إلى إيضاح،ثم يورد وجهة نظره حول شعر يحيى الغزال، معتقداً أنّه لم ينصف، ومؤمناً برسوخ قدمه، وعلو مقدرته في معارضته أعلام الشعر في الشرق والتفوق عليهم.

لقد نالت هذه القضية من اهتمام ابن دحية الحظ الأوفر نراه يدعم رأيه بأقوال علماء الشعر دون أنْ يذكر أسماءهم، فهو حين يوازن بين شاعر أندلسي واخر مشرقي يذكر موقف هؤلاء العلماء من هذا الشعر أوذلك ليؤكد وجهة نظره كقوله فمن شعر الأديب أبي الطيب أحمد بن الحسين في النسيب:[99]

متى طلعت تلك الأهلةُ في الخُمْر	ونابت لنا تلك العيونُ عن الخمْر
ومن علّم الإعجاز تستعجز النقا	وهذي الثنايا الزُهْر تسطو على الدُّر

قال ذوالنسبين (رضي الله عنه) وهذه الرائية من شعره عن العلماء بنقد الشعر وسرّه أحسن من رائية علي بن الجهم التي أولها[100]

عيونُ المها بين الرصافة والجسر	جلبْن الهوى من حيث أدري ولا أدري

وكا ابن دحية يوارن بين الغزال والبحتري، ووصف تشبيهه بأنه حسن، وعلى الرغم من إعجابه بالبحتري فإنه لا يهمل التشابه والتماثل بين المعنيين اللذين يوردهما، فضلاً عن إشارته إلى الزمن، مؤكداً أن الغزال أسبق زمناً من البحتري (ت ٢٨٤هـ) ويأتي هنا إلى ميدان المقارنة موازناً بين النصّين فيورد أولاً قول الغزال من قصيدته التي أولُها

من مبلغٌ عني إمام الهدى	الوارث المجد أباً عن أب
منبره يهتف من وجده	إليك بالسهل وبالمرحب
هفا به الوجد فلو منبرٌ	طار لوافى خطفة الكوكب
لا يُمكنُ الناظر من رؤية	إلا التماح الخائف المذنب

يقول ابن دحية كنا نعجب بقول البحتري ونستغربه في قوله لجعفر المتوكل

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما   في وسعه لسعى إليك المنبرُ

حين رأينا قول الغزال، وعلمنا أنه سبق إليه بزمانه، على أنّ البحتري استحقه أيضاً بإحسانه، لأنه أتى بالمعنى في بيت واحد، واختصره اختصاراً حسنا، كما أنّ قول الغزال:

لا يمكن الناظر من رؤيةٍ   إلا التماح الخائفِ المذنبِ

حسن جداً في معنى الهيبة، وقد أخذه منهم محمد بن أبي الحسن، فقال وأحسن وزاد في المعنى وبين:[١٠١]

كأنا من الإجلال تحت غمامةٍ   نطاطيء لها بالرعب كل الأحاين

كأنا قُرفنا باحترام وما لنا   لسانٌ يقوينا بعذرٍ مُباينِ

ولو عدنا إلى موضوع الموازنة بين شعري يحيى بن حكم الغزال والبحتري، لوجدنا أن بدير متولي حميد[١٠٢] يؤكد ابتكار يحيى لهذه المعاني، وأنه قد سبق البحتري. وقد اهتدى منجد مصطفى بهجت[١٠٣] بهديه في ذلك قائلاً بتأثر البحتري بالغزال، وفي الواقع أنّ الموازنة جرت هنا بين نصين لا يجمعهما زمن ولا مكان وربما يكون الأساس الذي استشهد عليه ابن دحية في التفاضل بينهما هو ميدان الصورة والغرض الذي رفع قدر الغزال، فضلاً عن أنْ الناقد رصد لنا مواقع الجودة في النصين، وأصدر حكماً عاماً بتفوق الغزال في غرضه على البحتري، وهذا ليس جديداً في ميدان المفاضلة، **فقد يكون من القبول إلى حدٍ ما** أنّ تجري الموازنة بين قصيدتين أوأكثر تناولتا موضوعاتٍ واحدة بصرف النظر عن الزمان والمكان والثقافة»[١٠٤].

ولم يكن ابن دحية وحيد عصره في هذا الموقف، بل سبقه إلى ذلك كثير من شعراء الأندلس وأدبائها ونقادها، فمن الشعراء يحيى الغزال وابن عبد ربه ومن الكتاب الأدباء ابن حزم في فضائل الأندلس يقول ونحن إذا ذكرنا أبا الأجرب جعونة بن الصمة الكلابي في الشعر لم نباه به إلا جريراً والفرزدق لكونه في عصرهما، ولو أنصف لاستشهد بشعره، فهو جار على مذهب الأوائل لا على طريقة المحدثين.. ولو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن دراج القسطلي لما تأخر عن شأو بشار بن برد وحبيب والمتنبي[١٠٥]

ونجد أن أقوى دعوى هي ما نادى به ابن بسّام صاحب كتاب (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، معززاً رأيه في الأندلسيين بقول أبي على القالي إذ بلغه أنه كان يتعجب من أهل لأندلس في ذكائهم ويتغاضى عنهم عند المباحثة والمفاتشة[1].

وهكذا كان ابن دحية أحد النقاد الأندلسيين ممن عنوا بهذا الموضوع، ولم تقتصر هذه الموازنات بين الشعراء الأندلسيين والمشارقة، بل تجاوز ذلك إلى المفاضلة بين الشعراء الأندلسيين أنفسهم، وتفضيل أحدهم على غيره كما ورد في تعليق ابن دحية على ابن شهيد حيث يقول: «وأبو عامر هذا أرسخ أهل الأندلس قاطبة بالأدب، ينسل إليه من كل حدب، ولم ير لنفسه في البلاغة أحداً يحاربه، ويساجله في جميع العلوم ويباريه»[2].

ومن الطريف في أمر هذه الموازنات التي عقدها ابن دحية في المطرب، أنّها تجري بين الشعراء الأندلسيين كيحيى بن حكم الغزال وبين نظرائه من شعراء المشرق كعمر بن أبي ربيعة، والعباس بن الأحنف، وبشار بن برد، ولم يوازن شعره بشعر شعراء عصر ما قبل الإسلام. وقد يكون السبب في ذلك أنه كان خاضعاً لطبيعة الموضوع الذي عالجه الغزال، فيتطلب من الناقد مقارنته بأمثلة من الشعر المشرقي.

الهوامش

(١) أنظر ترجمته في وفيات الأعيان، ٣: ٤٤٨، شذرات في أخبار من ذهب ٥- ٦٠، مرآة الجنان ٤: ٨٤، ميزان الاعتدال ٣: ١٨٦. تذكرة الحفاظ ٢- ١٤٢٠، النجوم الزاهرة ٦: ٢٩٦ صلة الصلة ت ١٣٢: ٧٣.

(٢) الروض المعطار في خبر الأقطار: ٩٧.

(٣) النجوم الزاهرة ٦: ٢٩٦

(٤) نفح الطيب: ٢: ٣٠٥.

(٥) الأعلام ٥: ٤٤.

(٦) تذكرة الحفاظ ٢: ١٤٢٠، ميزان الاعتدال ٣: ١٨٦- ١٨٧.

(٧) مرآة الجنان ٤: ٨٤.

(٨) صلة الصلة ت ١٣٢: ٧٣.

(٩) وفيات الأعيان ٣: ٤٤٩.

(١٠) أنظر مقدمة المطرب الصفحة (و).

(١١) الطبقات الكبرى لابن سعد ٤: ٢٤٩-٢٥١

(١٢) مقدمة المطرب ص: ز

(١٣) تذكرة الحفاظ ٢ ١٤٢٢

(١٤) ميزان الاعتدال ٣: ١٨٦

(١٥) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٥: ١٦٠

(١٦) الأعلام ٥: ٤٤

(١٧) وفيات الأعيان ٣: ٤٤٨-٤٥٠

(١٨) صلة الصلة ت ٧٣- ١٣٢

(١٩) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٥: ١٦٠

(٢٠) ميزان الاعتدال ٣: ١٨٧. ١٨٩ - تذكرة الحفاظ ١٤٢١- ١٤٢٢

(٢١) وفيات الأعيان ٣: ٤٤٨-٤٥٠

(٢٢) صلة الصلة ت ١٣٢: ٧٣

(٢٣) المطرب من أشعار أهل المغرب: ٢

(٢٤) المصدر نفسه: ٢

(٢٥) المطرب من أشعار أهل المغرب: ٢

(٢٦) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق ١: م١: ٤٢٩

(٢٧) قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ٢: ٢٤٥. يقارن ذلك بما جاء في المطرب:١٦٤

(٢٨) الشعر والشعراء ١٢- ١٥

(٢٩) الكامل في اللغة والأدب: ١: ٢٧- ٢٨. انظر تاريخ النقد الأدبي عند العرب: ٩٤

(٣٠) عيار الشعراء ١١، ١٢١

(٣١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ١: ١٢٤

(٣٢) كتاب الصناعتين: ٥٤

(٣٣) المطرب: ١٥

(٣٤) المصدر نفسه ١٣٧- ١٣٨

(٣٥) المطرب : ١٣٩-١٤٠.

(٣٦) المصدر نفسه: ١٤٩- ١٥٠

(٣٧) المطرب نفسه: ٧٦.

(*) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ج٢ / ٦١.

(٣٨) المصدر نفسه: ٥٤.

(٣٩) الامتاع والمؤانسة: ١: ١٣٤- ١٣٥.

(٤٠) المطرب: ١٠

(٤١) المصدر نفسه: ١٧

(٤٢) المصدر نفسه: ١٩.

(٤٣) المطرب نفسه ٤٦- ٤٧ * ديوان ابن زيدون مع دراسة تفصيلية عن الشاعر، حياته، غرامه، فنونه ٩٢

(٤٤) المطرب: ٤١.

(٤٥) المصدر نفسه ٧٢. * – ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ج٢ / ٨٦.

(٤٦) المصدر نفسه. ٢٠١.

(٤٧) المطرب نفسه: ٢٢.

(٤٨) المصدر نفسه: ٥٨.

(٤٩) المصدر نفسه: ١٧٥.

(٥٠) النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب: ٢٩٦ ومابعدها.

(٥١) العمدة: ١:٢٩٦-٢٩٧، والحيوان ١:٣٤.

(٥٢) يتيمة الدهر: ٤:٤٤٩-٤٥٠.

(٥٣) المطرب، ١٢٧.

(٥٤) المطرب نفسه، ١٢٧-١٨٢.

(٥٥) شرح مقامات الحريري،

(٥٦) نهاية الإيجاز. ٧٦.

(٥٧) المطرب ٥٦-٥٧.

(٥٨) المطرب: ١٣.

(٥٩) المصدر نفسه: ١٠٨.

(٦٠) المصدر نفسه: ١٠٨.

(٦١) العمدة، ٢:٢٦ انظر الشعر ٤٠ وما بعدها.

(٦٢) العمدة، من محاسن الشعر وآدابه ونقده ج ٢/٦١

(٦٣) المطرب: ١٥ – ١٦.

(٦٤) المطرب. ١٩٣-١٩٥.

(٦٥) وفيات الأعيان: ج ٥: ٢.

(٦٦) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ٢٤٠.

(٦٧) المطرب ١٩٩.

(٦٨) من الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ٣٦-٣٧.

(٦٩) المصدر نفسه ص ٣٦، ٣٧.

(٧٠) المطرب ٤٧.

(٧١) سر الفصاحة: ١٩٥.

(٧٢) من الآية ٣١ يونس،

(٧٣) معجم البلاغة العربية: ٥٦٩.

(٧٤) العمدة ج ٢:٢٨١-٢٨٩، المثل السائر ٢: ٢٣٠ ومابعدها، ينظر السرقات الأدبية: ٣٤.

(٧٥) الوساطة بين المتنبي وخصومة، ٢٠٧.

(٧٦) الموازنة بين أبي تمام والبحتري: ٢٩١.

(٧٧) كتاب الصناعتين: ١٩٦.

(٧٨) ديوان طرفة بن العبد: ١٥٦.

(٧٩) ديوان حسان بن ثابت، ٩٧ وانظر إحسان النص، حسان بن ثابت حياته وشعره، ١١٨.

(٨٠) السرقات الأدبية، ٣٩.

(٨١) شرح ابن عقيل جـ ٢ ص: ٢٢:

(٨٢) المطرب، ٥٨-٥٩، العمدة: ٢: ٢٨٩.

(٨٣) المطرب: ٥٤-٥٦.

(٨٤) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ١:١:٢٨٦-٢٨٧.

(٨٥) المطرب ص ٥٦.

(٨٦) المطرب، ٥٦، لقد ورد ذكر البيت في مبحث التورية.

(٨٧) المصدر السابق: ٥٧. * – ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني ٢٣٧.

(٨٨) المطرب: ١١١-١١٢.

(٨٩) السرقات الأدبية ٤٣. وهو ما توارد فيه أبو هلال العسكري مع بعض البغداديين.

(٩٠) المطرب: ١١٢-١١٣.

(٩١) المصدر نفسه، ٥٠-٥١.

(٩٢) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ٣٩.

(٩٣) المطرب: ٦٨-٦٩ أنظر العمدة: ٢: ٢٨٩.

(٩٤) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع ص ٢١ وينظر مقالات في تاريخ النقد العربي، ٣٥-٣٦.

(٩٥) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ١٩٩.

(٩٦) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة ص ؟

(٩٧) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: ٣٣.

(٩٨) المطرب، ١٤٤-١٤٥.

(٩٩) المطرب ٤٥.

(١٠٠) المصدر نفسه١٠٤١٠٥.

(١٠١) المطرب:١٣٤-١٣٥.

(١٠٢) قضايا أندلسية:٦٤.

(١٠٣) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط غرناطة. ٧٣.

(١٠٤) في محيط النقد الأدبي، ٢٤١.

(١٠٥) رسائل ابن حزم الأندلسي ١٨٧-١٨٨.

(١٠٦) الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، ١:١٤ ١-١٥.

(١٠٧) المطرب،١٥٨.

المصادر المراجع

١- ابن الأثير، ضياء الدين، أبو الفتح نصر الله بن محمد بن مكرم بن عبدالكريم الموصلي (ت، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٢- ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩م.

٣- ابن تعري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العربية، القاهرة، ١٩٣٦م.

٤- ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

٥- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبدا لله القيسي الإشبيلي، قلائد العقيان في محاسن الأعيان، حققه وعلق عليه الدكتور حسين يوسف خريوش، الطبعة الأولى، مكتبة المنار للطباعة والنشر ١٩٨٩م

٦- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٠م.

٧- ابن رشيق، أبو علي الحسن القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد الطبعة الرابعة، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ١٩٧٢م.

٨- ابن الزبير، أبو جعفر، صلة الصلة، تحقيق، ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط،١٩٣٧م

٩- ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبرى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٦م.

١٠- ابن سنان الخفاجي، أبو محمد بن عبدالله بن محمد بن سعيد، سر الفصاحة، شرح وتصحيح عبدالمتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٩٦٥م.

١١- ابن طبا طبا، محمد بن أحمد العلوي، عيار الشعر، تحقيق وتعليق طه الحاجري، ومحمد زغلول سلام، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٦م.

١٢- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوري، الشعر والشعراء، الطبعة الثانية، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩م

١٣- أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس،(٤٠٠ هـ) الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين،وأحمد الزين، المكتبة العصرية، الثقافة، بيروت، ١٩٦٩م.

١٤- أبو الخشب، إبراهيم علي، في محيط النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٥م.

١٥- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٦.

١٦- أبو عبدالله شمس الدين محمد الذهبي (٧٤٨هـ)، ١- تذكرة الحفاظ، الطبعة الرابعة، وزارة المعارف، الهند، بلا تاريخ. ٢- ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، بلا تاريخ.

١٧- أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان،الجزء الأول، تحقيق محمد عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٤٥م

١٨- أبو الفلاح، عبدالحي بن العماد الحنبلي، (١٠٨٩هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة المقدسي ١٣٥١هـ.

١٩- أبو القاسم، الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي، (٣٧٠هـ) الموازنة بين أبي تمام والبحتري، دراسة قاسم مومني، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، دار النشر المغربية، ١٩٨٥م.

٢٠- أبو محمد، عبدالله بن أسعد، (ت ٧٦٨هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، مطبعة دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، (١٣٣٩هـ).

٢١- أبو منصور، عبدالله بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الثانية، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٦م.

٢٢- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبدالله بن سهل، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.

٢٣- إحسان النص، حسان بن ثابت حياته وشعره، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق ١٩٦٥م.

٢٤- أحمد عبدالمقصود هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، الطبعة التاسعة، دار المعارف، مصر، ١٩٨٥م.

٢٥- أحمد بن محمد المقري التلمساني، (ت١٤٠١هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بلا تاريخ.

٢٦- بدوي طبانة، ١-السرقات الأدبية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٤م. ٢-معجم البلاغة العربية، المجلد الثاني، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٦م.

٢٧- بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني (٦٩٨هـ-٧٦٩هـ) شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة العشرون، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٨٠م.

٢٨- حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت ١٩٨٩م.

٢٩- خير الدين الزركلي، الأعلام، الطبعة الثامنة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٩م.

٣٠- داود سلوم، مقالات في تاريخ النقد العربي، دار الرشيد، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨١م

٣١- طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، المكتبة العربية، بيروت، ١٩٨١م.

٣٢- طرفة بن العبد، ديوان طرفة، تحقيق مكس سلفستون، مطبعة برطرند، ١٩٠٠م.

٣٣- علي بن عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، الطبعة الثالثة، القاهرة، بلا تاريخ.

٣٤- فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مطبعة الاداب، القاهرة، ١٣١٧هـ.

٣٥- قدامة بن جعفر، أبو محمد علي، نقد الشعر تحقيق كمال مصطفى، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩م.

٣٦- المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين، ديوانه بشرح أبي البقاء العكبري ج٢ / طبعه وصححه ووضع فهارسه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي طبعة دار الفكر سنة ( )

٣٧- محمد بن عبدالمنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار القلم للطباعة، بيروت، ١٩٧٥م.

٣٨- منجد مصطفى بهجت، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط غرناطة، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل،١٩٨٨م.

٣٩- هدى شوكت بهنام، النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب، الطبعة الثانية، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٤م

Abstract

The Critical Opinion of Ibn Duheeyah in His Book Entitled Al-Mutrib

Dr. Khalid Lafta Al-Lammi

This research paper deals with the critical opinion of Bin Duheeyah in his book entitled المطرب من اشعار أهل المغرب . It tries to highlight the situations which the critic worked with in an effort to clarify the points of view of the poems of the people of the Andalus and the East which he was interested in. He portrayed his opinions of these poems but, at the same time, he did not explain the critical terms because it was out of the scope of his work. Some of the aspects he looked at are the sound and meanings, rhetorical criticism, exaggeration and extremism, literary theft, parallelism and opposition, and the anti-position and post-position and others. The research reached the conclusion that Ibn Duheeyah had original critical views that only pertained to him. "Al-Mutrib" is considered one of the most important Andalusian literary and critical sources which researchers can not do without in Andalusian studies. The reason for this is that he mentioned a group of literary figures which we do not have information about in other Andalusian books such as the *Thakhirah* . And so the importance of Al-Mutrib comes in the presentation of the identities of these literary figures, for example: Yousef bin Haroon Al-Ramadi, Al-Ghazal, and Ibn Abdu Rabboh and others.

Research in Periodicals: Name of the author, title of research, name of journal, publishers, place of publication, journal # (if any), edition #, the date, the page numbers of the research in the journal.

8. The researcher must review his research according to the suggestions given by the referees and must send a copy of the revised version to the journal.

Third:

1. The material published in the journal represents the viewpoints of their writers only and do not represent those of the journal.
2. The research papers sent in to the journal will not be sent back to the researcher whether they are published or not.
3. The researchers will be notified by the journal as soon as their papers are received.
4. The arrangement of the articles in the journal is subject to technical consideration.
5. The researcher will receive fifteen (15) off-prints and two copies of the issue in which the research was published, plus a reward in money.
6. All correspondence should be sent to the following address:

Editor in Chief, Journal of the Islamic and Arabic Studies College,

P.O. Box 34414
Dubai, United Arab Emirates
Tel: 00-971-4-3961777
Fax: 00-971-4-3961280
Email: iascm@emirates.net.ae

Rules of Publishing

First:

The journal of the Islamic and Arabic Studies College publishes scientific research in both the Arabic and English languages. The research presented to the journal must be original, genuine in its theme, objective in nature, comprehensive, of academic novelty and depth, and does not contradict Islamic values and principles. The research papers will be published after being evaluated by referees from outside the editorial board, according to the standard academic rules.

Second:

All research work presented for publication in the journal must comply with the following conditions:

1. The research work should not have been previously published by any other institution, and is not derived from any other research study or treatise through which the researcher has acquired an academic degree. This is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researcher which is sent to the journal with the research paper.

2. The researcher can not publish his research elsewhere or present it for publication unless he receives a written permission from the editor in chief of the journal.

3. Research which embodies Quranic quotes or Prophetic sayings (Ahadith) is required to be properly marked and foot-noted.

4. The research must be computer typed using Windows 2000, double spaced, font size 17, with a minimum of twenty (20) pages (about 5000 words) and a maximum of 40 pages (about 10,000 words), and sent in with 4 hard copies of the research along with a CD or a floppy disk. The name of the researcher must be written in Arabic and English along with an autobiographical account, including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

5. The research must include an abstract, in the Arabic and English languages that should not exceed 200 words.

6. Tables, figures and additional illustrations referred to should be consecutively numbered and presented in the appropriate sections of the research.

7. The following scientific method of documentation should be used:

   * Sources mentioned in the text should be numbered (e.g. (1) (2)) and given in complete form in the reference or works-cited list according to the sequence in which they appear.

   * Explanations and additional notes are distinguished by the symbol (*).

   * Following the notes section is the reference section in which the references are organized in alphabetical order according to the name by which the author is known, followed by the information pertaining to the source (Quranic information should be included first, if any).

   Books: Name of the author, title of the book, name of editor (if any), name of publisher, place of publication, edition # (if any), date of publication (if any), and if there is no date of publication write in brackets (no date).





UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 29
Jumada I, 1426H - June 2005CE

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"** under record No. **157016**
e-mail: iascm@emirates.net.ae



ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 29
Jumada I, 1426H - June 2005CE

e-mail: iascm@emirates.net.ae